LA ESENCIA DEL TOMISMO

Gallus Manser

LA ESENCIA DEL TOMISMO

DR. P. G. M. Manser O.P.
Profesor de Filosofía de la Universidad de Friburgo (Suiza)

Traducción de la 2ª edición alemana

por

Valentín García Yebra
Catedrático de Griego del Instituto de Santander
Madrid
1947

Iussu Reverendissimi Patris Magistri Generalis Ordinis Praedicatorum, opus quod inscribitur: «Das Wesen des Thomismus», auctore A. R. P. Dr. G. Manser O. P. Theol. Mag., intenta recognovimus cura. Nihil ibi quod catholicae fidei aut christianis moribus opponatur reperimus. Immo illus solida S. Thomae doctrina, sagacitate metaphysica et luciditate propositionis undequaque refertum invenimus. Quapropter optandum nobis videtur ut dictum opus typis impressum divulgetur.

Friburgi Helvetiorum, die 15 aprilis 1935.

FR. M. P. DE MUNNYNCK, O.P.
S. Theol. Mag.

FR. G. M. HÄFELE, O.P.
S. Theol. Mag.

IMPRIMATUR
Friburgi Helvetiorum, die 17 aprilis 1935 L. WAEBER, vic. gen.

Nihil obstat:
Lic. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS,
Censor.

Imprimatur:
† CASIMIRO, Ob. Aux.
y Vic. Gral.
Madrid, 20 de mayo de 1947

Prólogo a la segunda edición alemana

La «Esencia del Tomismo» (das «Wesen des Thomismus»), que apareció en enero de 1932, estaba en abril de 1933 completamente agotada. Aun cuando la tirada no había sido extraordinariamente larga, esto no dejó de causarme sorpresa. Sin embargo, estaba decidido a no preparar una segunda edición. La crisis económica de estos años parecía justificar mi decisión. Pero la presión de numerosos amigos y las continuas peticiones que se seguían recibiendo a pesar del anuncio: «El libro está agotado», me hicieron cambiar, por fin, de opinión.

Esta segunda edición está notablemente aumentada. En una nueva primera parte -*Tomás*-, he procurado, en seis párrafos, ofrecer brevemente al lector todo aquello que más pudiera interesarle acerca de la persona del Aquinate. La segunda parte -*Tomismo*-, fue aumentada en cinco nuevos artículos: sobre la doctrina de los universales, la praemonitio, el derecho natural, la materia prima como pura potencia y el principio de individuación. Las disquisiciones de la primera edición sobre el principio de causalidad las he reelaborado y perfeccionado en parte. También he reelaborado parcialmente lo relativo al principio de individuación, que es desde hace años el objeto de mis especiales cavilaciones y sobre el cual he escrito con anterioridad en la revista «Divus Thomas».

No he escrito en favor ni en contra de una Orden determinada. La crítica ejercida contra algunos de mis hermanos en Religión, incluso contra amigos queridos, y los numerosos autores que he citado, entre los de las dos meritísimas Órdenes de S. Benito y S. Ignacio, en apoyo de mi posición en las más diversas cuestiones, son buena prueba de ello. En cambio, mi profesión de tomismo riguroso me ha ocasionado numerosos reproches. Esto es lo que más me ha sorprendido. Me ha sorprendido, en primer lugar, porque nunca he tratado de imponer a nadie ningún deber respecto al tomismo estricto, sino que únicamente he reclamado para mí el derecho de seguir el tomismo riguroso, derecho que yo creía tener después que tres grandes Papas, León XIII, Pío X y Pío XI, habían alabado especialmente a aquéllos que tomaban como lema la más estrecha adhesión a las doctrinas del Aquinate. El reproche que con frecuencia se me ha hecho: hay que saber distinguir entre el tomismo y Tomás, lo he entendido perfectamente; pero yo esperaba que quienes me lo han hecho demostraran en qué y hasta qué punto mi interpretación de la

doctrina del acto y la potencia se apartaba de Aristóteles y de Sto. Tomás, es decir, del verdadero tomismo. En lugar de esto, se me ha remitido a otra doctrina del acto y la potencia completamente diversa, que, procediendo del nominalismo del siglo XIV, niega, en el sentido de un tomismo «depurado», la abstracción quiditativa y, con ella, la primacía del universale y el universale in re, y presenta tesis completamente diversas acerca de la materia prima y de la individuación y, sobre todo, de la analogía del ser, que es fundamental para todos nuestros conocimientos. Ha sido precisamente el renovado examen de estas cuestiones lo que me ha enseñado cuán fatal resulta el arrancar bloques aislados de la síntesis arquitectónica del Maestro de Aquino.

Con esto he indicado la razón más profunda del riguroso tomismo que ahora profeso y que en otro tiempo no profesaba. Esta razón se basa en una consideración científica general. Hablando con más exactitud, esta consideración se refiere a la antigua y tremenda cuestión: ¿es posible un conocimiento de las cosas, real y seguro, sin una abstracción quiditativa y sin un universale in re, lo cual, a su vez, supone necesariamente la realidad del ens potentiale y la distinción entre esencia y existencia, o, con la negación de todos estos supuestos, no se reduce todo nuestro saber acerca de Dios, de nosotros mismos y del mundo a un conocimiento de probabilidad, externo y más o menos sostenible? Todavía hoy parece tener plena validez el principio aristotélico: el conocimiento de semejanza engendra únicamente conclusiones probables; sólo el conocimiento de identidad, ora unívoco, ora proporcional, engendra un saber interno-necesario y es el único que fundamenta la posibilidad de una metafísica. La garantía de esto se encuentra, a mi juicio, en la síntesis, en la doctrina del acto y la potencia, lógicamente concatenada y llevada hasta sus últimas consecuencias, tal como la concibió Sto. Tomás. Aquí está la razón de mi actitud personal frente al tomismo riguroso, sin que con ello quiera condenar a nadie, si piensa acerca de esto de otro modo.

Finalmente, doy las gracias a todos aquellos que de algún modo me han ayudado en la edición. Gracias, especialmente, a los censores y correctores y a los talleres gráficos Paulus, que no sólo aportaron a la impresión su valioso trabajo, sino que, desde el principio hasta el fin, la cuidaron con simpatía y esmero.

Friburgo (Suiza), Pascua de 1935
EL AUTOR

Parte I

TOMÁS

Capítulo 1

Una vida de trabajo y de lucha

Sobre pocos sabios del siglo XIII nos han llegado tantos datos procedentes de la época en que vivieron como sobre la vida de Santo Tomás. No nos faltan noticias de obras escritas antes de la muerte del santo, como las curiosas *Vitae Fratrum* de Gerardo de Frachet (†1271) y la obra de Tomás de Cantimpré, O.P., *Bonum universale de apibus*, compuesta antes de 1264. Bartolomé o Tolomeo de Lucca, O.P. (†1312), confesor del Aquinate en los dos últimos años de su vida, nos da en su *Historia ecclesiastica* valiosos datos acerca de la época en que fueron compuestas determinadas obras. También las tres primeras biografías del gran maestro fueron escritas por cohermanos y contemporáneos suyos. G. de Tocco, discípulo del Aquinate y propugnador de su canonización (1323), es seguramente el biógrafo más antiguo, y su *Vita Sti. Thomae* quedó terminada antes de la canonización. Por el mismo tiempo, aproximadamente, fue compuesta la *Vita Thomae* de Petrus Calo. No mucho después de la canonización concluyó Bernardo Guidonis su biografía. Informes muy importantes sobre Tomás nos han sido asimismo transmitidos por Bartolomé de Capua, protonotario del reino de Sicilia, que conoció a Tomás personalmente y compuso hacia 1319 el católogo oficial de sus obras. Valiosísimos informes sobre su vida y sus obras se contienen también en las actas de canonización.

La depuración crítica de las fuentes para estudiar la vida del Aquinate, comenzada por los trabajos fundamentales de Quétif-Echard [1] y de Rubeis [2] , y proseguida por profundos conocedores, como Mandonnet, J. A. Endres, Pelster, Grabmann, Prümmer, Walz, etc, no ha llegado a resultados concluyentes [3] . Esto nos indica que también los datos contemporáneos sobre

[1] *Scriptores Ord. Praed.* I, 271 ss. (1719)

[2] M. B. de Rubeis, *De gestis et scriptis ac doct. S. Thomae Aq.* Venetiis, 1750

[3] Acerca de ediciones de biografías y de la literatura de los críticos citados, vid. Überweg-Geyer (1928), pags. 423 y 744

la vida de un hombre pueden no estar de acuerdo y ser muy diversamente valorados [4] .

Nosotros quisiéramos, resumiendo los resultados más probables de la crítica, presentar aquí al lector la vida del Aquinate, no como un descarnado esqueleto de datos, sino llenando y animando este esqueleto con los más importantes acontecimientos y las más duras luchas que salieron al paso del Doctor Angélico en su breve carrera mortal, convirtiéndolo en un gran trabajador y luchador.

El nacimiento del Aquinate ocurrió, con seguridad, entre los años 1225 y 1227. Su padre fue el conde Landolfo de Aquino, señor del castillo de Roccasecca, y su madre, la condesa Teodora. Era Tomás retoño de una numerosa familia, que por el padre y la madre estaba emparentada con los Hohenstaufen, y, por parte de la madre, también con las casas regentes de España y de Francia.

Cuando tenía cinco años, es decir, entre 1230 y 1232, fue Tomás confiado a la fiel custodia de los benedictinos de Monte Cassino, que ya entonces tenían como educadores fama universal. Su tío Sinibaldo era abad del monasterio. Tomás reverenció grandemente durante toda su vida a S. Benito [5] , el gran patriarca del monacato occidental, cuya gloriosa Orden nunca fue igualada en importancia cultural en Occidente por ninguna otra. Las relaciones del Aquinate con Monte Cassino siguieron siendo durante toda su vida particularmente afectuosas e íntimas. En atención a Tomás, favoreció más tarde el abad de Cassino a los frailes Predicadores, permitiéndoles edificar un convento y una iglesia en St. Germano, que estaba sujeto a su jurisdicción [6]. Esta antigua amistad fue sellada definitivamente el año en que murió el gran hombre. En 1274, seguramente en febrero, visitó Tomás, de camino hacia el concilio de Lyon, una vez más, Aquino. Seguramente, ya achacoso, no pudo corresponder a la invitación del abad Bernardo de Cassino para que fuera allí a fin de allanar una discusión que traían los Padres sobre un texto de Gregorio Magno. Tomás envió por escrito una solución al pasaje gregoriano, la cual conocemos con el título de *Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem*, publicada en 1875. Acaso fuera éste el último escrito compuesto por Tomás [7]. En Cassino permaneció aproximadamente cinco años, es decir,

[4]De los diversos puntos diferenciales en las más antiguas fuentes y Vitae han sido puestos de relieve con especial cuidado sobre todo por D. Prümmer, O.P., en su *De chronologia vitae S. Thomae Aquinatis*. En Xenia thom. III, 1 ss.

[5]Vid. *Saint Thomas d'Aquin et Saint Benoît*, por D. Paul Renaudin, Abad, en Rev. Thom., t. 17, págs. 513-37

[6]Vid. Mandonnet, *Des écrist auth. de saint Thomas d'Aquin*. Revue thomiste, t. 18, págs. 67 ss.

[7]Mandonnet, ibid. págs. 69-70

más o menos, hasta 1236, en que fue enviado a Nápoles al estudio fundado en 1224 por Federico II, aprendiendo allí Gramática bajo la dirección de un cierto Magister Martinus, y Ciencias Naturales bajo la de Pedro de Irlanda. Clemente Bäumker cree que éste último le inició ya entonces en un aristotelismo más riguroso que el de S. Alberto [8]. En Nápoles visitaba Tomás con frecuencia el convento que allí tenían los dominicos. ¿Cuándo ingresó en la Orden de Predicadores? Pregunta muy difícil de contestar. Las fuentes más aniguas parecen inclinarse por el año 1240. Pero ninguna, con excepción de Bernardo de Guidonis, que no siempre es de fiar en tales datos, es en esto categórica. Sin embargo, el hecho de que el estudio del trivio y cuatrivio durara siete años, hablaría más bien en favor de 1243-44, fecha ahora sobre la cual coinciden ahora la mayor parte de las opiniones. También la prisión del joven novicio se puede explicar, de este modo, satisfactoriamente en cuanto al tiempo. Sabido es que la aristocrática familia de Tomás, especialmente su madre, se oponía a su entrada en la Orden mendicante. Seguramente que en esto entrarían también en juego motivos políticos, porque el conde de Aquino, cuyos hijos servían en el ejército de Federico II, enemigo de los mendicantes, era un fogoso partidario del emperador [9]. Así acaeció que los hermanos del novicio lo arrancaron por la fuerza a su vocación y lo llevaron a un castillo, donde el joven luchador dio las más brillantes pruebas de su pureza y de su fidelidad a la vocación. Ninguno de sus primitivos biógrafos sabe decirnos con exactitud la duración de su cautividad.

Tan pronto nos hablan vagamente de «largo tiempo», «tempore longo», como de dos, incluso tres años. En la obra *Vitae fratrum*, compuesta antes de 1270, y, por tanto, una de las fuentes más antiguas, se dice: «casi un año», «quasi per annum» [10]. Esto concuerda con tres hechos, a saber: primero, que no entró en la Orden hasta 1243-44; segundo, que, según se dice expresamente, fue puesto en libertad por intercesión de Inocencio IV, el cual no fue Papa hasta 1243, y tercero, que inmediatamente después, por motivos de seguridad, fue enviado a París y luego a Colonia por el General de la Orden, Juan Teutónico.

¿Fué Tomás estudiante en la Universidad de París? Otra pregunta que

---

[8] Petrus de Hibernia, *Der Jungendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred.* Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wissensch. Jahrg., 1928, Abh. 8.

La tesis de Bäumker es concluyente, si el Petrus de Hibernia que entre 1258 y 1260 sostuvo ante Manfredo una «disputa», es realmente el que fue maestro de Tomás en sus años de muchacho, y si ya entre 1240 y 1243 tenía ideas tan marcadamente aristotélicas como más tarde.

[9] Vid. Prümmer, Xenia thom. III, p. 51

[10] *Vit. fratr.* p. IV, c. 17, §3, ed. Reichert, p. 201; Prümmer ibid.

todavía está sin contestar. De Juan Teutónico dice Pedro Calo: «*ipsum secum duxit Parisis, deinde missus est Coloniam*». Por tanto, el General no lo llevó más que a París y luego -¿cuándo?- Tomás fue enviado a Colonia. G. de Tocco y Bernardo Guidonis dicen que fue a Colonia, donde florecía un Estudio General [11]. En realidad, el primer Estudio General no se fundó en Colonia hasta 1248 [12]. Tres posibilidades podemos ver aquí: primera, Tomás no hizo en 1245 más que pasar por París, de viaje a Colonia, y nunca fue estudiante en París. Esto está de acuerdo con el silencio de algunas fuentes primitivas, que nada dicen de París; mas se opone al hecho cierto de que en 1245 no había en Colonia ningún Estudio General. Segunda, Tomás se quedó en 1245 en París como discípulo de Alberto Magno, el cual, según nos consta, preparó y obtuvo el grado de Magister de 1245 a 1248, y luego fue con Alberto al Estudio General recién fundado en Colonia. Tercera, Tomás pasó en 1245 inmediatamente de París a Colonia, permaneció allí sólo poco tiempo, hasta que Alberto se dirigió a París en octubre, llevando consigo al discípulo y volviendo con él a Colonia en 1248, al fundarse aquí el Estudio General. La tercera versión sólo contradice a la primera, pero no a la segunda, que está de acuerdo con Tocco y Guidonis y se ve especialmente confirmada por Tomás de Cantimpré, quien antes de 1264 escribía: «*studuit in illo loco (Coloniae) quousque praeclarus lector fratrum ibidem, frater Albertus, Parisios translatus est*» [13]. Por consiguiente, la estancia del Aquinate en París como estudiante, la cual defienden la mayor parte delos historiadores, no me parece improbable.

Seguro que Tomás estuvo en Colonia de 1248 a 1252 como lector, bajo la dirección de Alberto, regente del Estudio General. A este tiempo corresponde la redacción de su célebre opúsculo *De ente et essentia*.

Con el año 1252 comienza la primera estancia del Aquinate en París como profesor. Allí le había enviado la Orden para adquirir el título de Magister. Por el mismo tiempo comenzaba en París la tremenda lucha contra las dos Órdenes mendicantes, de los franciscanos y los dominicos, cuyas cátedras en la Universidad se quería echar por tierra. De cartas del Papa Inocencio IV, fechadas en 1253 y dirigidas a la Universidad, a Obispos y a Superiores de ambas Órdenes, se deduce que la lucha había estallado ya entonces [14]. Acusábase a los Magistri de ambas Órdenes, especialmente a los dominicos, de obtener sus cátedras con intrigas; se les motejaba de ingratos, de perversos aduladores y de amigos de disputas, y, sobre todo, se aseguraba, haciendo referencia a la tradición de los tiempos pasados, que el oficio universitario y las

[11] Prümmer, ibid., p. 6
[12] Chart. U.P.I., n. 179
[13] *Bonum univ. de apibus*,1. I, c. 20, n. 10, Prümmer, ib.
[14] Chart. U.P.I. n. 222; n. 223; n. 224

dignidades anejas a él eran inconciliables con la misión humilde y penitente de la Orden [15]. La lucha, capitaneada por Guillermo de St. Amour, alcanzó su mayor dureza cuando los adversarios de los mendicantes excluyeron a éstos del cuerpo docente y amenazaron con no promover en adelante ningún Magister de los Órdenes, si no juraban no aspirar a más de una cátedra [16] y no admitir a sus lecciones alumnos del clero secular [17]. En este sentido había escrito G. de St. Amour su libro: *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* [18]. El peligro alcanzó su más alto punto, cuando los adversarios de las Órdenes, contra las exhortaciones de Alejandro IV [19] -para que se recibiera nuevamente a los Magistri de las Órdenes en el cuerpo docente-, amenazaron con marcharse de Paris y apelar a un concilio [20]. La consecuencia de esto fue que Alejandro IV depusiera de su cargo el 17 de julio de 1256 a cuatro Magistri -Guillermo de St. Amour, Odón de Duaco, Nicolás de Barro y Cristiano Belvacense [21]-, y condenara el 5 de octubre del mismo año el libro de Guillermo [22]. Como éste no sosegara, se le prohibió, en agosto de 1257, toda enseñanza y predicación, y fue desterrado de Francia [23].

Nos ha parecido necesario un breve esbozo de la lucha, para esclarecer debidamente la posición del Aquinate en esta contienda gigantesca. Tomás, junto con S. Buenaventura, que se preparaba también para el grado de Magister, debía ser alcanzado por aquella disposición de 1254, según la cual, no sería promovido en adelante ningún Magister hasta que las Órdenes hubieran jurado la nueva regulación [24]. En realidad, Tomás fue promovido después, en 1256, previo un compromiso [25]. Tomás, como el mismo Papa dice se vió afectado por los adversarios, sobre todo mediante aquella prohibición de no admitir teólogos del clero secular a sus lecciones [26]. Acaso por aquel tiempo fuera llamado a Roma, con Buenaventura y Alberto, para orientar a Alejandro IV [27]. Lo cierto es que por entonces escribió contra Guillermo de St. Amour su opúsculo *Contra impugnantes Religionem*. Como Magister *actu legens* -como tal había sido reconocido Tomás el año 1257 por toda

[15] Chart. I, n. 230
[16] Chart. I, n. 230
[17] Chart. I, n. 268
[18] Chart. I, n. 256
[19] Chart. I, n. 247 y n. 249
[20] Chart. I, n. 256
[21] Chart. I, n. 280
[22] Chart. I, n. 288
[23] Chart. I, n. 314, n. 315, n. 318, n. 321, n. 332, n. 343
[24] Chart. I, n. 268, n. 280
[25] Chart. I, n. 270
[26] Chart. I, n. 268, n. 280
[27] Chart. I, n. 288, Not.

la Facultad- permaneció en París hasta 1259, donde, todavía en este año, predicó la cuaresma [28], para dirigirse luego a Italia, despés de participar en el Capítulo General de la Orden, que tuvo lugar en Valenciennes, en el cual redactó, con Alberto y con Pedro de Tarentaise, el nuevo programa de estudios de la Orden [29]. A la mencionada época corresponde la composición no sólo de las *Sententiae*, sino también de las Quaestiones *De Veritate* y de algunos Quodlibetos [30].

La estancia de Sto. Tomás en Italia (1259-1267) fue, científicamente, de una fecundidad asombrosa. Los Comentarios a la *Física*, *Metafísica* y *Ética* de Aristóteles, junto con la *Catena Aurea*, las Quaestiones *De Anima*, el *Tractatus contra errores Graecorum* y la *Summa contra Gentes*, proceden de este tiempo, así como el *Officium Corporis Domini*. El plan para la *Summa Theologica*, que desarrolló aquí hasta la II-II, no lo concibió hasta 1265 [31]. Como Magister ejerció su actividad principalmente en la Corte pontificia, que ora residía en Agnaniae, ora en Urbe Veteri, ora en Viterbo [32]. Desde 1265 a 1267 dirigió como Regente el Estudio romano de la Orden de Sta. Sabina. A principios de este decenio había inducido al filólogo dominico Guillermo de Moerbeke a que hiciera traducciones directas grecolatinas de Aristóteles, que luego sirvieron de base a sus Comentarios.

La segunda estancia en París, 1269-1272, fue seguramente la época más borrascosa en la vida del santo.

Ya la llamada del Aquinate tenía un carácter de cosa extraordinaria. Pocas veces, o acaso nunca, se había llamado a París por segunda vez a un mismo Magister de una misma Orden en calidad de *actu legens*. Sin duda la causa más profunda de esa segunda llamada del hombre extraordinario radicaba en las grandes dificultades doctrinales que por entonces se encontraba París [33]. Por lo demás, fue llamado en pleno año escolar 1268-69, llegando en enero de 1269 a París, donde su antecesor, Gerardo Reverii, había enfermado inesperadamente, muriendo poco después [34]. La importancia que el General de la Orden atribuyó a esta nueva provisión se deduce ya del hecho de que al principio pensara en Alberto Magno, como ha demostrado Endres [35].

Hemos llamado a este período de la vida del Aquinate la época «más

[28] Chart. I, n. 343

[29] Chart. I, n. 355; Act. Cap. Gen. ed. Reichert, tom. I, 94. El Capítulo era sólo de los Provinciales, de manera que ni Alberto ni Tomás eran propiamente capitulares. Vid. Mandonnet, *Thomas d'Aquin, lecteur à la Curie Romaine*. Xenia, thom. III, p.18

[30] Mandonnet, *Des écrits auth. de saint Thomas d'Aquin* Rev. thom. tomo 17, 261

[31] Así, en el Catálogo de Tolomeo de Lucca. Vid. Mandonnet, ib.

[32] Mandonnet, *Thomas d'Aquin, lecteur*. Xenia, thom. III, pp. 9 ss.

[33] Mandonnet, ib., p. 31

[34] Ib., 33

[35] *Hist. polit.*. Blätter, tomo 152, p. 754 ss; Mandonnet ib., 35

borrascosa». Lo fue, en efecto. Tomás se vió obligado a luchar contra tres adversarios.

a) Contra Guillermo de St. Amour, la lucha fue más bien indirecta. Guillermo vivía aún en el destierro y había corregido, al parecer, su *Brevis Tractatus*, editándolo nuevamente y enviándolo a Clemente IV, quien, por su parte, no había hecho el 18 de octubre de 1266 más que salir al paso del libro con una prevención, reservándose un juicio definitivo para más tarde [36]. Pero lo cierto es que la contienda no se acallaba, y Tomás escribió en París los dos opúsculos: *De perfectione vitae spiritualis* y *Contra doctrinam retrahentium a religionis ingressu*. Contestóle un cierto Magister Nicolaus Lexoviensis con un nuevo escrito polémico, en que también tomaba posición contra el *Tractatus pauperis contra insipientem*, de John Peckham [37], haciendo llegar el nuevo libro a manos de St. Amour. Este dio las gracias por el nuevo tratado contra los *Hypocritas detestandos* [38] y murió poco después, en el año 1272.

b) La lucha más dura fue la que sostuvo Tomás contra el averroísmo latino de Sigerio de Brabante, Magister de la Facultad de Filosofía, célebre por sus métodos y su agudeza. Contra él escribió el Aquinate su tratado *De unitate intellectus*, que cuenta entre los más sutiles opúsculos del Doctor Angélico. Dándose la mano con los agustinianos, pero a la cabeza de todos, combatió aquí Tomás las no cristianas tesis de Sigerio, de las cuales trece fueron condenadas el 10 de diciembre de 1270 por Esteban Tempier, obispo de París [39].

c) Incomparablemente más dolorosa fue la lucha del gran Maestro contra la corriente agustiniana de aquel tiempo. Por parte de esta poderosa corriente, todo pareció concentrarse entonces en París contra Tomás. Sin duda Rogerio Bacon, que en 1269 había hecho llegar sus obras a manos del Papa, luchaba con su empirismo contra todos los metafísicos, franciscanos, dominicos y sacerdotes seculares, pero, sobre todo, contra la orientación tomista. Por otra parte, todos los agustinos, dominicos, franciscanos y sacerdotes seculares de la Facultad de Teología estaban unidos contra las tesis del Aquinate sobre la unicidad de la forma. John Peckham nos cuenta más tarde cómo el «*humilis doctor*» defendió sus tesis entonces, en 1270, en una «disputa» contra Esteban Tempier y toda la Facultad [40]. En aquel tiempo se encontraba totalmente aislado y es más que probable que el obispo de París quisiera condenar entones, junto con las trece tesis de Sigerio, dos proposiciones del Aquinate: la negación de la composición de la materia y forma en las creaturas espiri-

[36] Chart. I, n. 412
[37] Chart. I, n. 439
[38] Ib., n. 440
[39] Chart. I, n. 432
[40] Ib., n. 523

tuales y la unicidad de la forma. En realidad, proscribió más tarde, el día de la muerte del santo, el año 1277, al ser nuevamente condenado el averroísmo, ambas tesis tomistas, junto con otras [41]. Sabido es que pocos días después, el 18 de marzo de 1277, como a una señal convenida, publicó Roberto Kilwardby, O.P., primado de Inglaterra y uno de los más acerbos adversarios del Aquinate, una condenación en el mismo sentido [42]. Esto dio motivo al Capítulo General de la Orden de Predicadores, el año 1278, para enviar en seguida dos Padres a Inglaterra, a fin de castigar y reformar a los calumniadores de fray Tomás [43]. Ya el año anterior se había dirigido a París el anciano Alberto para defender a su discípulo predilecto.

Lo cierto es que la segunda estancia de Tomás en París fue para él un período no sólo de duro trabajo -entonces acabó también la segunda parte de la Summa Theologica-, sino, principalmente, de las mayores y más dolorosas luchas. Por eso debió sacudir con alegría el polvo de su calzado al volver a Italia, después de Pascua de 1272. En el viaje de vuelta asistió aún en Florencia al Capítulo General de la Orden, del cual en vano solicitó la Facultad de Filosofía de París que Tomás volviera a ella [44]. Tomás estaba destinado a la Universidad de Nápoles. El rey Carlos de Anjou había solicitado con especial interés a Tomás como Maestro, llegando a ofrecer incluso un subsidio especial, que le daría cada mes [45]. Aquí compuso el Aquinate la tercera parte de la *Summa Theologica*, hasta la Quaestio 90, y aquí nacieron también, como reportata, las Collationes in Symbolum, de Oratione dominica, in decem praeceptis, de Salutatione angelica, sobre lo cual había predicado Tomás en Nápoles en la Cuaresma de 1273 [46].

Muy pronto vinieron a su encuentro los mensajeros de la Muerte. En enero de 1274 se puso en camino para el Concilio de Lyon, al cual lo había invitado Gregorio X y en cuyo transcurso había de morir también S. Buenaventura. Durante el viaje enfermó Tomás, siendo acogido por los cirtercienses de Fossanova como uno de los suyos, pero también como un santo [47]. Allí murió en la mañana del día 7 de marzo de 1274, a los cuarenta y ocho o cincuenta años de edad. Que comentara allí todavía el *Cantus Canticorum* es más que improbable, puesto que llegó gravemente enfermo. El largo pleito de la Orden de Predicadores con los cistercienses, muy amigos de Tomás, para la devolu-

[41] Ib., 473
[42] Ib., 474
[43] Ib., n. 481
[44] Chart. I, n. 447
[45] Vid. Prümmer, Xenia, thom. III, p. 8
[46] Vid. Mandonnet, *La Câreme de Saint Thomas d'Aquin à Naples*, 1273. Miscellanea storico-artistica, pp. 195-211
[47] Vid. Angelus Walz, O.P., *De Aquinatis e vita discessu*, Xenia thom. III, pp. 41-55

ción del cadáver, no acabó hasta 1368, en favor de aquella. Tomás había sido ya canonizado el 18 de julio de 1323.

La noticia de la muerte del gran Maestro fue profundamente sentida en la Orden y entre los Padres del Concilio de Lyon. Emocionante fue para la Universidad de París, donde había estado por dos veces en duros tiempos de lucha y de trabajo. Un escrito de la Facultad de Filosofía de allí, fechado el 2 de mayo de 1274 y dirigido al Capítulo General de la Orden de Predicadores, reunido en Lyon, da al dolor por la muerte del Aquinate expresión conmovedora. La Facultad lo ensalza llamándole esplendor del lucero matutino, sol del día y luminaria del siglo, la cual ahora ha retirado su luz, y pide a la Orden su envoltura mortal o, por lo menos, el manuscrito de algunas de sus obras [48]. Pero hubo uno a quien su muerte afectó todavía más. Fué Alberto Magno, su maestro. Durante muchos años se atribuyó a la muerte del gran hombre una importancia catastrófica. ¡Qué conmovedora aquella observación al margen de un manuscrito oxoniense del siglo XIII, en la q. 90, p. III, de la *Summa Theologica*, donde Tomás había dejado el hilo de su discurso: «*Aquí muere Tomás; ¡oh muerte, maldita seas mil veces!*», «*Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta!*» [49].

¡Una gran vida de trabajo y de lucha!

[48] Chart. I, n. 447

[49] Vid. Grabmann, *Thomas von Aquin* (Samml. Kösel), p. 47

Capítulo 2

La gran obra literaria de una vida. Los escritos auténticos de Santo Tomás

Tomás de Aquino no llegó a los cincuenta años de edad. Tanto más admirable es la gigantesca amplitud de sus escritos.

La historia de las investigaciones críticas sobre la autenticidad de sus obras ha recorrido ya un largo camino. Y, sin embargo, aún no han quedado suprimidas todas las dudas.

De los angituos críticos que se ocuparon especialmente en fijar la autenticidad o inautenticidad de las obras que se le atribuían, nombraremos sólo unos pocos, como: Johannes Ambrosius Barlavara, O.P., que de 1561 a 1572 enseño en Padua; Hyeronimus Vielmius, Natalis Alexander, O.P., célebre historiador de la Iglesia, y Thomas Soldati, O.P. Relevante importancia entre las antiguas obras de crítica tuvieron y tienen aún los *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, de Quétif-Echard, O.P., aparecidos de 1719-21, y la vasta obra de Bernardo de Rossi (de Rubeis) O.P.: *De gestis ac scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis*, que apareció en 1750 en Venecia.

Entre los investigadores críticos modernos merece ser mencionado en primer lugar, por sus investigaciones manuscritas, el italiano Pietro Antonio Ucelli (1816-1880), a pesar de no ser más que un autodidacto. Al lado del francés M. Chevalier vienen luego los alemanes H. Denifle, O.P., y Franz Ehrle, S.J., conocido por sus fundamentales investigaciones en el campo de la ciencia medieval, junto con J. Wild y J. A. Endres. Abrieron nuevas rutas para la solución de nuestros problemas Pierre Mandonnet, O.P., y el prelado Grabmann, a los cuales ya se había anticipado parcialmente, en 1913, el profesor de Graz A. Michelitsch, con sus estudios de manuscritos. Mientras que Mandonnet emprendía profundas investigaciones sobre los antiguos

catálogos de las obras de Sto. Tomás y, entre otras muchas cosas, nos ofrecía datos valiosísimos sobre la cronología de las obras tomísticas [1], Grabmann ponía de relieve, a nuestro juicio con razón, el estudio de los manuscritos como segundo criterio para la fijación de las obras auténticas de Tomás [2]. Ambos dos, Mandonnet y Grabmann, han adquirido con sus esfuerzos por solucionar nuestro problema méritos imperecederos. En parte incitados por ellos, en parte basándose en sus resultados, han seguido trabajando después con éxito A. Pelzer, J. A. Destrez, O.P., F. Pelster, S.J., Beltrán de Heredia, O.P., W. Vrede, Synave, O.P., A. O'Rahilly y otros [3].

La lista que de las obras del Aquinate damos a continuación trata de ajustarse a los resultados obtenidos por los mencionados investigadores histórico-críticos, indicando, en cuanto es posible, la época de redacción de cada obra y haciendo referencia a la edición Vivès, de París, que todavía, mientras la edición Leonina no esté terminada, es la única edición de las obras completas de Sto. Tomás accesible para todos [4]. Como quiera que en Tomás, lo mismo que en todos los grandes escolásticos del siglo XIII, resulta difícil hacer una separación entre obras puramente filosóficas y puramente teológicas, preferimos enumerarlas todas, ordenándolas en grupos según sus características subordinantes.

I. COMENTARIOS A ARISTÓTELES.

1. A «PERIHERMENEIAS». Época de composición, aproximadamente, de 1269 a 1272. Del único libro de Aristóteles, que contiene 14 capítulos y que Tomás dividió en dos libros, hizo el comentario completo de los 9 primeros capítulos en 15 lecciones, y todavía una parte del capítulo X en dos lecciones, hasta «*ut ostenderet quod non differt*». XXII, p. 1.

2. A «ANALITICORUM POSTERIORUM». Época de composición, hacia 1268. XXII, 103.

3. A los ocho libros «PHYSICORUM». Época de composición, hacia 1270. XXII, 292.

---

[1] Vid. *Des écrits auth. de saint Thomas d'Aquin.* Fribourg, 1910; *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin* (Rev. Thom. 1928-29). Hay, al mismo tiempo, numerosos y valiosísimos artículos

[2] De entre las muchas publicaciones de Grabmann que se relacionan con nuestro problema menciono únicamente su obra más vasta: *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.* Beiträge Bäumker (B. 22, H. I., n. 2), cuya primera edición apareció en 1920

[3] Vid. ib., pp. 17-52, en que Grabmann presenta un luminoso resumen de los trabajos críticos precedentes

[4] En las obras cuya autenticidad está hoy fuera de duda nos abstenemos de toda nota crítica

4. De los cuatro libros « DE COELO ET MUNDO» comentó Tomás sólo los dos primeros y una parte del tercero, hasta las palabras «*dicens manifestum esse*» (Vivès XXIII, 222). Época de composición, hacia 1272. XXIII, 1.

5. A los dos libros «DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE», escribió Tomás 17 lecciones de comentario al primer libro, es decir, hasta las palabras «*et finaliter corrumpetur vinum...*» (Vivès, XXIII, 314). Lo demás es de Tomás de Sutton. Época de composición, hacia 1272. XXIII, 267.

6. Del comentario «IN 4 LIBROS METEORUM», composición hacia 1269-71 (?), pertenece a Tomás sólo el primer libro y 9 lecciones sobre el segundo, hasta las palabras «*quam boreas...*». XXIII, 472.

7. El comentario «IN TRES LIBROS DE ANIMA», composición hacia 1266, está completo, aunque el primer libro es una adición -reportatum- de Reginaldo de Piperno. XXIV, 1.

8. IN LIBRUM «DE SENSU ET SENSATO». Época de composición, 1260-72.

9. IN LIBRO «DE MEMORIA ET REMINISCENTIA». XXIV, 269.

10. El comentario a los doce libro «METAPHYSICORUM», cuya composición se situaba antes a principios del decenio 1260-70, no se redactó, más probablemente, hasta los comienzos del decenio siguiente [5]. XXIV, 333.

11. El comentario a los diez libros «ETHICORUM AD NICOMACHUM» fue compuesto, según Mandonnet, hacia 1269. XXV, 231.

12. De los ocho libros de Aristóteles sobre el Estado, «POLITICORUM», sólo comentó el Aquinate los dos primeros, aunque también le pertenecen en el comentario del tercero las seis primeras lecciones, que terminan en las palabras «*quasi aequivalentes eis propter libertatem*» (Vivès, XXVI, 226) [6]. El resto del comentario es de Pedro de Alvernia. XXVI, 89.

13. El comentario al escrito pseudo-aristotélico «DE CAUSIS», cuyo origen neoplatónico fue Tomás el primero en conocer, fue compuesto, según Mandonnet y Grabmann, en los últimos años de su vida. XXVI, 514.

---

[5] Vid. A. Mansion, *Pour l'historie du Commentaire de saint Thomas sur la Metaphysique d'Aristote.*, Rev. Neo-Scol., 27, pp. 274 ss. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, p. 267.

[6] Vid. especialmente: A. O'Rhailly, *The Commentary of the Politics*, Irish Eccl. Record, 1927, 614,622

II. OPÚSCULOS FILOSÓFICOS INDEPENDIENTES.

1. «DE OCCULTIS OPERATIONIBUS NATURAE», dirigido a un soldado, según dice Tolomeo de Lucca y otros. XXVII, 504.

2. «DE PRINCIPIIS NATURAE AD FRATREM SILVESTRUM», XXVII, 480.

3. «DE MIXTIONE ELEMENTORUM AD MAGISTRUM PHILIPPUM». XXVII, 502.

4. «DE AETERNITATE MUNDI CONTRA MURMURANTES». XXVII, 450.

5. «DE MOTU CORDI AD MAGISTRUM PHILIPPUM». XXVII, 508.

6. «DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS», compuesto de 1269-70, llamado «Sigerio» en algunos manuscritos. XXVII, 311.

7. «DE SUBSTANTIIS SEPARATIS AD FRATREM REGINALDUM». XXVII, 273.

8. «DE ENTE ET ESSENTIA»; lleva en los catálogos más antiguos también el título «DE QUIDDITATE ET ESSE». Época de composición, 1248-52. XXVII, 468.

9. «IN LIBRUM BOËTHII DE HEBDOMADIBUS». XXVIII, 467.

10. «DE REGIMINE PRINCIPUM AD REGEM CYPRI». Otro título: «DE REGE ET REGNO». Mientras que antes unos consideraban los cuatro libros como apócrifos, y otros los cuatro como auténticos, el estudio de numerosos manuscritos antiguos demostró que se interrumpen en las palabras «*ut animi hominum recreentur*» (lib. II, c. 4, Vivès, XXVII, 360) [7]. El autor de las restantes partes parece haber sido Tolomeo de Lucca. XXVII, 336.

11. «DE REGIMINE IUDEORUM AD DUCISSAM BRABANTIAE»

III. LOS OPÚSCULOS DISCUTIDOS.

Los once opúsculos siguientes faltan en el llamado Catálogo oficial de las Obras, que el logoteta Bartolomé de Capua redactó el año de 1319 para la canonización de Sto. Tomás. Como Mandonnet había atribuido a dicho Catálogo valor único y exclusivo acerca de la autenticidad de las obras tomísticas, tenía que borrar, y borró efectivamente, de la lista de obras

[7] Vid. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, p. 296

auténticas los once opúsculos discutidos [8]. Junto con grandes aplausos [9] -parecía haberse encontrado un principio genialmente sencillo para la solución del difícil problema [10]-, encontró también el punto de vista de Mandonnet viva oposición, por ejemplo en R. Hourcade, A. Michelitsch, F. Pelster, S.J. [11] y sobre todo en Grabmann. Su posición parecía tanto más controvertida cuanto que el mismo Mandonnet admitía como auténticas algunas obras, por ejemplo el comentario a Job y las Quaestiones disputatae, a pesar de que tampoco figuran en el Catálogo Oficial [12]. A esto se añade todavía que los once opúsculos se hallan todos consignados en catálogos muy antiguos; ocho, incluso en el catálogo que entre 1294 y 1303 redactó el que había sido confesor del Aquinate, Tolomeo de Lucca [13]. Finalmente, pudo Michelitsch, y sobre todo Grabmann, demostrar la autenticidad de los opúsculos, basándose en manuscritos muy antiguos de Italia, España, Inglaterra, Francia y Bélgica [14]. El P. Synave, O.P., quiere retrotraer el Catálogo Oficial, para él incompleto, a otro primitivo, con lo cual facilita el reingreso de nuestros opúsculos en la lista de las obras auténticas, y no acepta, en consecuencia, el valor absolutamente exclusivo del Catálogo Oficial [15]. Así, pues, incluimos también los once opúsculos, que enumeramos a continuación, entre las obras auténticas del Aquinate.

1. «DE PRINCIPIO INDIVIDUATIONIS». Roland-Gosselin, O.P., el benemérito investigador de *De ente et essentia*, ha expresado reparos contra la autenticidad de este opúsculo, basándose en motivos internos de doctrina [16]. A nuestro parecer, sin razón. Si allí se distingue, refiriéndose al principio de individuación, entre materia prima en su esencia, «*sicut sua essentia est*», y en su disposición -ratio-, en cuanto que se individualiza, esto es profundamente tomista. Tomás hace notas constantemente que: la materia prima en sí, en su indiferencia absoluta, no puede ser

[8] *Des écrits auth. de sain Thomas d'Aquin*, pp. 147 ss. (1910). Posteriormente, en 1920, defendió Mandonnet de nuevo su tesis en: *Les opuscules de saint Thomas d'Aquin.* Introduction, 1-LIII

[9] Grabmann, ib. p. 57

[10] *Des écrits auth. de saint Thomas d'Aquin.* Bulletin de litterature Ecclésiastique (1912), 175-180.

[11] *Der Kat. des Barth. v. Capua, und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas v. Aq.*, Zeitschrift für kath. Theol., tomo 41 (1917), 820-832.

[12] Vid. *Écrits auth.*, pp. 115 ss

[13] *Thomas-Schriften*, I, p. 194 (Graz-Wien, 1913). Michelitsch hacía ya referencia a manuscritos que son más antiguos que el Catálogo Oficial.

[14] Vid. Grabmann, ib., pp. 132 ss., especialmente p. 239

[15] *Le catalogue officiel des oeuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique-Origine-Valeur.* Archives d'Historie litt. et doctr. du moyen âge, 3 (1928), pp. 25-103

[16] *Le «De ente et essentia»* (Saulchoir, Kain, 1926), p. 133

principio de individuación, sino únicamente en cuanto que, por influencias de causalidad eficiente, es dispuesta para éste o para el otro ser individual, es decir, recibe una ordenación -ratio- determinada, con lo cual precisamente se diversifican las diversas ordenaciones de la materia prima a diversos individuos [17].

2. «DE QUATTUOR OPPOSITIS». XXVII, 520.

3. «DE INSTANTIBUS». XXVII, 512.

4. «DE DEMOSTRATIONE». XXVII, 531.

5. «DE FALLACIIS». XXVII, 533.

6. «DE PROPOSITIONIBUS MODALIBUS». XXVII, 549.

7. «DE NATURA MATERIAE ET DIMENSIONIBUS INTERMINATIS». Ya antiguamente se objetaban contra la autenticidad de este opúsculo dificultades de doctrina, lo cual ha vuelto a hacer recientemente sobre todo Roland-Gosselin, O.P. [18]. Las objeciones no son todas, ciertamente, de la misma importancia. Así, se puede afirmar muy de acuerdo con la doctrina tomista: Lo primero a que tiende un «agens» físico es la generación, cuyo fin en el devenir es la forma [19]. Pero luego vienen otras dificultades «insuperables». Así, nuestro opúsculo afirma tajantemente que la materia es el único principio de individuación que individualiza también a la cantidad, mientras que Tomás atribuye a la cantidad el papel de segundo principio de individuación y, desde el cuarto libro de las Sentencias hasta la tercera parte de la Summa Theologica, proclama este principio: La cantidad se individualiza a sí misma. Así piensa Roland-Gosselin y ve en esto una contradicción inconciliable [20]. Nosotros contestamos: Es cierto que se dan en Tomás expresiones que pudieran prestarse a confusión, especialmente en *Contra Gentes*. Y, sin embargo, afirmamos: ¡En el mismo Tomás no se encuentra un solo

[17] «*Essentia enim materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua: ratio enim materiae non este una et communis sicut sua essentia est... Et ideo communitas secundum essentiam tantum, quae est ipsius materiae et non secundum eandem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis*» *De princ. indiv.* c. 3 (27, 467)

[18] *Le «De ente et essentia»*, pp. 130-133

[19] «*Terminus actionis physicae est duplex. Primus est generatio, quae est terminus alterationis physicae. Secundus vero est forma, quae est finis generationis*». *De nat. materiae*, c. 1

[20] Ib., 130-131

pasaje que atribuya a la cantidad una individuación propia, independiente de la materia! La afirmación de que la cantidad se individualiza a sí misma, «*per seipsam*», tiene en Tomás un sentido completamente diverso del que le da Roland-Gosselin; quiere decir que los accidentes comunes no se individualizan por sí mismos, sino en la cantidad -es decir, in alio-; en cambio, la cantidad, como primer accidente de la materia, no lo hace en otro accidente, sino en sí misma, pero por la materia, «*ex materia individuata*» [21]. Así resulta verdadero que en la individuación, en cierto sentido, la cantidad es raíz de la individuación de todos los demás accidentes; pero la materia es el principio de individuación de todos los accidentes [22]. En prueba de lo dicho aduciremos dos típicos testimonios escritos tomados de las obras del Aquinate: En *Boëthii, de Trinitate*, q. 4 a 2, seguramente obra de juventud del Aquinate -según Mandonnet fue compuesta en 1357-58, sale tomás al paso de esta objeción, diciendo que los accidentes no pueden individualizar a la substancia, sino que toda la actividad individualizadora se retrotrae a la misma materia, en la que ya han sido previstas, «*prae intellectae*», las dimensiones cuantitativas [23]. En la *Summa Theologica*, III, 77, 2, es decir en la última obra de su vida, sucede lo mismo [24]. Por consiguiente, para Tomás no había más que un solo primer principio de individuación: la materia, en la que ya está consignada de antemano la cantidad determinada, y éste fue el motivo de que Cayetano, en su comentario a la Summa theol., I, 29, 1, retractando lo que había dicho en *De ente et essentia*, proclamara la materia en sí como único principio de individuación. Todo esto concuerda con la doctrina de *De natura materiae et dimensionibus*. Grabmann ha añadido aún un elemento importante [25], al hacer referencia a la introducción de nuestro opúsculo, donde el autor cita como suyo otro opúsculo ciertamente auténtico: *De principiis naturae* [26].

Roland-Gosselin ha tropezado aún en otro punto doctrinal de nuestro opúsculo, cuando, al lado de la única forma substantialis en el compositum, que acepta de acuerdo con Tomás, habla todavía de otras

[21] *In 1 Boëth., De trinit.*, q. 4 a. 2, ad 3 (28,519)

[22] IV C. G. 65; S. Th. III, 77, 2

[23] Vid. *Boëth., De Trinit.* q. 4, a. 2, ad secundum, tertium, quartum ad quintum

[24] «*Prima dispositio est quantitas dimensiva... et quia primum subiectum est materia, consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum, mediante quantitate dimensiva*», III, 77, 2

[25] *Die Werke des hl. Thomas*, pp. 303 ss.

[26] «*Postquam de principiis sermo habitus est, remansit plenius naturam materiae considerare*»

formas substanciales que no pertenecen al ser actual de la cosa [27]. Salvo mejor opinión, me parece que el autor no habla aquí sino de formas elementales, que, según Tomás, con la entrada de la única nueva forma substancial pierden su ser actual y, por consiguiente, ya no pertenecen al ser actual de la nueva cosa, aunque subsisten potencialmente en ella: conocida doctrina tomista, que Tomás defendió incluso contra S. Alberto. XXVII, 487.

8. «DE NATURA ACCIDENTIS». XXVIII, 1.

9. «DE NATURA GENERIS». XXVIII, 5.

10. «DE NATURA VERBI INTELLECTUS». XXVII, 268.

11. «DE DIFFERENTIA VERBI DIVINI ET HUMANI». XXVII, 266.

IV. OBRAS APOLOGÉTICAS.

1. «SUMMA CONTRA GENTES». En los más antiguos manuscritos el título es: «LIBER DE VERITATE FIDEI CHRISTIANAE CONTRA ERRORES INFIDELIUM», porque fue escrito por indicación de S. Raimundo de Peñafort contra los moros, para la misión española entre éstos. De él copió después literalmente Raimundo, O.P., capítulos enteros en su *Pugio fidei*, dirigida contra judíos y moros. Autógrafo en la Vaticana; reedición crítica en la Leonina, Roma, acabada en 1931; Época de composición: comenzada a fines del decenio 1250-60, estaba terminada con seguridad en 1264 [28]. XII, 1.

2. «CONTRA ERRORES GRAECORUM AD URBANUM IV, PONTIFICEM MAXIMUM». XIX, 344.

3. «DE RATIONIBUS FIDEI CONTRA SARACENOS, GRAECOS ET ARMENOS AD CANTOREM ANTIOCHENUM», compuesta poco después de *Contra Gentes*. XXVII, 128.

4. «CONTRA IMPUGNANTES DEI CULTUM ET RELIGIONEM». Contra Guillermo de St. Amour; compuesta en el año 1256. XXIX, 1.

[27] *De natura materiae*, c. 3 (27, 496ª) y c. 4 (498ª). Por todas partes se habla aquí únicamente de formas que son actuales en la «generación» de la nueva cosa, pero que en la cosa «generada» ya no están más que en potencia. Esto está conforme con la teoría de Sto. Tomás

[28] Vid. Grabmann, *Die Schriften des hl. Thomas*, pp. 270 ss.

5. «DE PERFECTIONE SPIRITUALIS VITAE». Escrita en el año 1269 contra Gerardo de Abbatisvilla. XXIX, 117.

6. «CONTRA PESTIFERAM DOCTRINAM RETRAHENTIUM HOMINES A RELIGIONIS INGRESSU». Compuesta en 1270 contra los adversarios de los mendicantes, especialmente contra Nicolás de Lisieux.

V. OBRAS Y TRATADOS TEOLÓGICO-ESPECULATIVOS.

1. «COMENTUM IN QUATTUOR LIBROS SENTENTIARUM». La obra, en cinco tomos, contiene las lecciones que Tomás explicó en París, siendo bachiller, hasta 1256. VII-X.

2. «SUMMA THEOLOGIAE». La obra más célebre del Aquinate, dividida en tres partes, con 631 quaestiones, cerca de 3000 artículos y 10000 objeciones. Comenzada en 1266, quedó incompleta en 1273, siendo la Q. 90 de la tercera parte -de poenitentia- la última que se trata. El *Supplementum tertiae partis* procede de Reginaldo de Piperno, y, en cuanto a la doctrina, está completada a base de las *Sentencias*. I-VI.

3. «COMPENDIUM THEOLOGIAE AD FR. REGINALDUM». Lleva también el tiulo de: «DE FIDE, SPE ET CHARITATE» y procede de la última época de Nápoles.

4. «DE ARTICULIS FIDEI ET ECCLESIAE SACRAMENTIS AD ARCHIEPISCOPUM PANORMITANUM». XXVII, 171.

5. «EXPOSITIO IN DIONYSIUM DE DIVINIS NOMINIBUS». Además de esta exposición, que comienza con las palabras «*ad intellectum librorum B. Dionysii*», y es ciertamente auténtica, ha descubierto Uccelli en Nápoles todavía otro comentario a «DE COELESTI HIERARCHIA, ETC» de Dionisio, que considera, incluso, como autógrafo del Aquinate, pero que sin duda pertenece a San Alberto Magno. Acaso Tomás copiara el comentario, como alumno de su maestro, en caso de que se trate de un verdadero autógrafo, lo cual Grabmann y otros ponen en duda [29]. XXIX, 374.

6. «EXPOSITIO IN LIBRUM BOËTHII DE TRINITATE». Autógrafo en la Vaticana. Época de composición, hacia 1257-58. XXVIII, 468.

7. «RESPONSIO AD FR. JOH. VERCELLENSEM GENERALEM MAGISTRUM ORDINIS PRAEDICATORUM DE ARTICULIS XLII». XXVII, 248.

[29] Vid. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, pp. 312-17

8. «RESPONSIO AD LECTOREM VENETUM DE ARTICULIS XXXVI». XXVII, 256.

9. «RESPONSIO AD LECTOREM BISUNTINUM DE ARTICULIS VI». XXVII, 264.

10. «RESPONSIO AD FR. JOH. VERCELLENSEM GENERALEM MAGISTRUM ORDINIS PRAEDICATORUM DE ARTICULIS CVIII EX OPERE PETRI DE TARANTASIA». Es reconocida como auténtica por Mandonnet y por Grabmann, a pesar de que no se halla consignada en ningún catálogo antiguo y Quétif-Echard la había declarado apócrifa. El hallazgo de manuscritos aboga en favor de la autenticidad [30].

11. «RESPONSIO AD BERNARDUM, ABBATEM CASSINENSEM». Es una carta que dirigió Tomás, durante su último viaje, de camino hacia el concilio de Lyon, Cuaresma de 1274, al abad Bernardo de Ayglierius, de Monte Cassino, como respuesta a una consulta que éste le había hecho sobre un pasaje de Gregorio Magno. La carta fue copiada al margen del pasaje gregoriano. Pero no consta con absoluta certeza que este escrito marginal sea un autógrafo del Aquinate, como aseguran Mandonnet y Uccelli [31]. XXXII, 834.

VI. LAS QUAESTIONES DISPUTATAE.

Pertenecen propiamente al grupo anterior, puesto que cuentan entre las exposiciones especulativas más profundas del Doctor Angélico. Pero llevan impreso, como resultado de las «*disputationes ordinariae*», un carácter peculiar, que las ordena en grupo aparte, lo cual facilita al mismo tiempo su estudio colectivo. Acerca de su sucesión cronológica hay toda una serie de literatura [32], a la que nuestros mejores críticos, como Mandonnet, Grabmann, A. Birkenmajer, J. Koch, Pelster, O. Lottin, Synave, han aportado lo suyo. Como de ordinario, no están todos de acuerdo, de manera que se podría distinguir entre la fijación de una primera fecha -Mandonnet [33], apoyado por Hertling- y la de otra segunda -con Birkenmajer, Pelster, J. Kock y Grabmann como defensores [34]. Con esto pasamos a enumerar en serie las diversas Quaestiones.

[30] Vid. Grabmann, *Die Schriften des hl. Thomas*, p. 335

[31] Vid. ib., 326 ss.

[32] Vid. ib. 275[1], donde se encuentra resumida la literatura principal sobre este problema.

[33] Vid. *Chronologie des questions disputées de saint Thomas.* Revue Thom. 23 (1918), 266 ss.; también en la «Introduccion» de la edición de las *Questions disp. de saint Thomas*

[34] Vid. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, pp. 275 ss.

1. «DE VERITATE», atribuida por todos a la época de 1256 a 1269. Según el sutil estudio de los manuscritos realizado por Destrez, esta *quaestio disputata* ha sufrido muchas modificaciones y adiciones en el texto, las cuales, sin embargo, no se refieren al *corpus articuli*, sino únicamente a los «*sed contra*» y a las respuestas a las objeciones: «*n'affectent le corps d'aucum article*» [35]. XIV, 315.

2. «DE SPIRITUALIBUS CREATURIS». Mandonnet la fecha algo más tarde (1269) que los demás (1266-68). XIV, 1.

3. «DE POTENTIA». Mandonnet la fecha al principio; los demás, hacia el fin del decenio 1260-70. XIII, 1.

4. «DE ANIMA», primera fecha, hacia 1268; segunda, 1268-72. XIV, 1.

5. «DE UNIONE VERBI»; primera fecha, hacia 1268; segunda 1268-72. XIV, 161.

6. «DE MALO»; primera fecha, hacia 1263-68; segunda, 1269. XIII, 320.

7. «DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI». XIV, 178.

8. «DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS». XIV, 296.

9. «DE CARITATE». XIV, 229.

10. «DE CORRECTIONE FRATERNA». XIV, 274.

11. «DE SPE». Todas las *disputationes* sobre la virtud, compuestas, aproximadamente, entre 1269 y 1272. XIV, 285.

12. P. Mandonnet ha editado de la Vaticana una nueva *quaestio disputata*, que hasta ahora permanecía inédita: «DE NATURA BEATITUDINIS», que Tomás concluyó en la época de 1265-67, siendo Magister en Santa Sabina [36]. Según J. A. Destrez [37], nos quedan aún tres *quaestiones disputatae*, que fueron incluidas entre las quodlibetales:

    1) Quodlibeto VII a. 14-16 constituyen una *quaestio disputata* sobre los diversos sentidos de la Sagrada Escritura.

[35] *Etudes critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, t. I, París, 1933, p. 103

[36] *Chronologie des Questions disputées de saint Thomas.* Rev. Thom. 1918, pp. 334-371. Vid. también Grabmann, 1. c. 374

[37] *Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'aprés la tradition manuscrite.* Mélanges thomistes, 1923, 49-108

2) Quodlibeto VII a. 17 y 18 constituyen una *quaestio disputata* sobre el trabajo manual, «*opere manuali*», y la obligación que de practicarlo tienen los miembros de la Orden. Época de composición, hacia 1255-56.

3) Quodlibeto IV a. 23 y 24 «*de ingressu puerorum in religionem*», es una *quaestio disputata* contra Gerardo de Abbatisvilla.

VII. OPÚSCULOS TEOLÓGICO-PRÁCTICOS.

1. «DE FORMA ABSOLUTIONIS AD GENERALEM MAGISTRUM ORDINIS». XXVII, 417.
2. «EXPOSITIO PRIMAE DECRETALIS». XXVII, 424.
3. «EXPOSITIO SECUNDAE DECRETALIS». XXVII, 434.
4. «DE SORTIBUS AD DOMINUM JACOBUM DE BURGO». XXVII, 439.
5. «DE IUDICIIS ASTRORUM AD FRATREM REGINALDUM». XVII, 449.
6. «DE EMPTIONE ET VENDITIONE AD TEMPUS»
7. «DE SECRETO»: un parecer de muchos, con quienes Tomás no estaba en todo de acuerdo. XXXII, 816.

VIII. QUAESTIONES QUODLIBETALES.

El contenido de las 12 quodlibetales, que R. Jansen, O.P., reeditó [38] en 1912, es de naturaleza en parte teológica, en parte filosófica, en parte especulativa, en parte práctica; por tanto, pueden situarse bien, como grupo, al final de los grupos anteriores. El contenido responde, pues, esencialmente a los ejercicios de disputación que se celebraban dos veces por año y que un Magister tenía que sostener cada vez, por Navidad y por Pascua, sobre cualquiera materia, «*de quolibet*». J. A. Destrez demostró en 1923, por medio de sus agudas investigaciones críticas sobre la tradición manuscrita de los quodlibetos tomísticos [39], que varias de las *quaestiones disputatae* que hemos mencionado arriba se habían extraviado en los quodlibetos. A pesar de que todavía Mandonnet, Destrez, Synave, Pelster y Grabmann [40] no están de completo acuerdo sobre la cronología de los 13 quodlibetos, convienen todos,

[38] R. Jansen, *Die Quodlibeta des hl. Thomas v. Aquin.* Bonn, 1912.

[39] J. A. Destrez, *Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'aprés la tradition manuscrite.* Mélanges thomistes, 1923, pp. 49 ss.

[40] Sobre la literatura de la controversia nos informa Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, p. 282.

a partir de Denifle, en que deben ser atribuidos en parte a la primera y segunda estancia en París, y, en parte, a los dos períodos docentes en Italia [41].

Según Destrez, también el opúsculo *Articuli iterum remissi* (Vivès, XXXII, 832 y siguientes), en su actual redacción, tiene como base una *disputatio quodlibetalis* [42].

Digamos aquí todavía que últimamente se han descubierto aún dos *Principia*, dos discursos inaugurales del Aquinate; los dos han sido editados por el Prof. Francesco Salvatore y luego por Mandonnet [43].

IX. Comentarios a la Escritura.

1. Comentario a Job, «expositio in job». XVIII, 1.

2. Comentarios a los Salmos «in psalmos davidis expositio». Las ediciones de sus obras hechas hasta ahora sólo consignan un comentario a 51 salmos. Uccelli descubrió todavía el comentario a los salmos 52-53 hasta el 54, ver. 16. Época de composición, según Mandonnet, 1272-73. XVIII, 226.

3. Comentario al Cantar a los cantares, «expositio in cantica canticorum». Que, efectivamente, escribió un comentario al Cantar de los cantares lo atestiguan los más antiguos catálogos. Pero, además del que en ellos se incluye, que comienza: «*Salomon inspiratus*», existe otro que empieza: «*Sonet vox tua*», y es auténtico, según ha demostrado W. Vrede [44]. Por tanto, el auténtico de Sto. Tomás aún no ha sido descubierto. XVIII, 557.

4. Comentario a Isaías: «expositio in isaiam prophetam». Época de composición, según Mandonnet, 1256-59, mientras que Destrez, que también estudió la tradición manuscrita de este comentario, se inclina más a una fecha posterior [45].

---

[41] Vid. P. Synave, O.P., Bulletin Thom. (1924), p. 55; Grabmann, ib. 282-284

[42] J. A. Destrez, *La lettre de saint Thomas d'Aquin dite lettre du lecteur de Venisse.* París, 1930, p. 141 (Vid. también Mélanges, Mandonnet, tomo I, 103-189)

[43] Mandonnet, *Opuscula omnia*, IV, Parisis, 1927, 481-490, 491-496. Vid. Grabmann, ib. 342-344

[44] *Die beiden dem hl. Thomas v. Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohen Liede.* Berlín, 1903

[45] Etudes critiques. París, 1933. *Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur Isaïe d'aprés la tradition manuscrite.* p. 198

5. Comentario a Jeremías: «EXPOSITIO IN JEREMIAM PROPHETAM». Época de composición, segun Mandonnet, hacia 1267-68. El comentario está incompleto; se interrumpe en el capítulo 42. XIX, 66.

6. «EXPOSITIO IN THRENOS JEREMIAE PROPHETAE». XIX, 201.

7. La cadena áurea: «CATENA AUREA SUPER QUATTUOR EVANGELIA». La cadena áurea sobre S. Mateo fue dedicada a Urbano IV; corresponde, pues, a la época de 1261-64; las otras, dedicadas al cardenal Annibaldo degli Annibaldeschi, O.P., fueron compuestos poco después. XVI, 1-499 y XVII, 1-381.

8. «EXPOSITIO IN EVANGELIUM MATTHAEI» . Quedó incompleta; sólo 15 capítulos son de Tomás, y, probablemente, según afirma Synave, trátase de un reportatum del Maestro Leodegario de Besanǫn [46]. También se mencionan a S. Marcos y a S. Lucas; pero no hay pruebas manuscritas y, probablemente, se trata de una confusión con la Catena áurea. XIX, 669.

9. «EXPOSITIO IN EVANGELIUM S. JOHANNIS». Sólo cinco capítulos fueron escritos por el propio Tomás; el resto es reportatum de Reginaldo de Piperno. XIX, 669.

10. «EXPOSITIO IN S. PAULI APOSTOLI EPISTOLAS», a saber:

    1) *ad Romanos.* XX, 381. 2) *in I^{am} ad Corinthios.* XX, 603. 3) *in 2^{am} ad Corinthios.* XXI, 58. 4) *ad Hebraeos.* XXI, 501.

    Lo de que todo esto no es más que un reportatum de Reginaldo de Piperno, no ha podido fijarse con exactitud hasta la fecha.

11. «EXPOSITIO IN AVE MARIA»; aunque no figura en el Catálogo Oficial, sí en otros muy antiguos, incluso en el de Tolomeo de Lucca, y, sobre todo, Uccelli demostró su autenticidad basándose en los manuscritos [47]. XXVII, 199.

12. «EXPOSITIO DEVOTISSIMA ORATIONIS DOMINICAE», llamada también en los manuscritos «EXPOSITIO DE PATER NOSTER». Según ha demostrado Mandonnet [48], trátase aquí de un reportatum o reseña de conferencias que Tomás dio al pueblo de Nápoles en la Cuaresma de 1273. XXVII, 183.

---

[46] Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, pp. 251-52

[47] Grabmann, ib., 240

[48] *Le Carême de saint Thomas d'Aquin à Naples, 1273.* Roma, 1924, pp. 4 ss.; también en Miscellanea storico-artistica, pp. 195-211

13. Lo mismo puede afirmarse del «DE DECEM LEGIS PRAECEPTIS». XXVII, 144.

14. «DEVOTISSIMA EXPOSITIO AD SYMBOLUM APOSTOLICUM». XXVII, 203.

X. ESCRITO LITÚRGICO-ASCÉTICOS

1. «OFFICIUM CORPORIS CHRISTI». Contenido:

   Ad primas vesperas con el himno Pange Lingua, Matutinae cum tribus nocturnis et hymnus Sacris solemniis, Laudes con el Verbum supernum, Missa et hymnus et Lauda Sion Salvatorem.

   La autenticidad, atacada por los dos bolandistas Henschen y Papebroch, encontró un defensor en Natalis Alexander, O.P. [49].

   Es cierto que el *Officium* no se encuentra en el llamado Catálogo Oficial de 1319, pero sí en el de Tolomeo de Lucca, más antiguo, y en los antiguos catálogos de Bernardo de Guidonis, G. de Tocco y J. de Colonna. Uccelli, por su parte, ha encontrado en la Vaticana pruebas manuscritas de la autenticidad. A ellas había apelado ya Natalis Alexander. La opinión del erudito G. Morin, según el cual Tomás siguió en su composición muy de cerca el oficio de los cistercienses y tomó de él el himno *Verbum supernum*, ha sido combatida con éxito por C. Blume [50].

   Debe existir todavía un escrito inédito, *De eucharistia*, mencionado por G. de Tocco; es decir, el informe que Tomás elevó a la Facultad de Teología de París sobre la subsistencia asustancial de los accidentes del pan y del vino.

   La controversia sobre la autenticidad del magnífico himno *Adoro te devote, latens Deitas* no está zanjada todavía [51]. Tampoco la autenticidad de la llamada *epistola S. Thomae Aquinatis de modo studendi* está aún suficientemente demostrada [52]. XXIX, 335.

2. Sermones para los domingos y días festivos [53]. XXIX, 191, 334; XXIX, 536-815.

---

[49] Natalis Alexander,Historia Eccl., XVIII. Ferrarae, 1712, 348

[50] Vid. la literatura sobre la festividad del Corpus en Mandonnet-Destrez, Bibliographie Thomiste, 592-609; Grabmann, 1, c. 318.

[51] Grabmann, ib., 319 ss.

[52] Ib. 323

[53] La demostración con pruebas manuscritas de la autenticidad de cada uno de los sermones para los domingos y días festivos no es aún satisfactoria, a pesar de las investigaciones de Uccelli. Vid. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, pp. 329 ss.

La magnitud de esta herencia literaria que nos ha dejado el Aquinate es sobre toda ponderación asombrosa, principalmente si tenemos en cuenta que el gran Maestro no llegó a los cincuenta años de vida.

Capítulo 3

La personalidad científica de Santo Tomás de Aquino

Entre las representaciones gráficas de Sto. Tomás, es una de las más difundidas aquella en que aparece con un sol ardiente sobre el pecho. El sol resplandeciente es la imagen de la verdad.

La relación causal entre el filósofo y su filosofía -o, en general, entre el autor y su obra-, permite conclusiones correlativas en ambos sentidos, de la persona a la obra y de la obra a la persona.

Esto justifica también la distinción de una doble característica, una personal y otra doctrinal, las cuales, a su vez, se condicionan y completan en sentido causal. La primera se apoya en el sello personal que ha quedado estampado en un sistema, investiga los más profundos rasgos anímicos grabados en el trabajo y creación personales, y con ello se ilustra y, en su variada pluralidad y multiplicidad, reproduce una imagen más o menos uniforme de la misma personalidad creadora. La otra caracteriza al sistema en sí por los elementos doctrinales que contiene, mostrando los puntos fundamentales de doctrina que caracterizan al sistema como tal, diferenciándolo de otros e imprimiendo a su multiplicidad doctrinal un sello unitario. Aplicando esto al Aquinate, vamos a estudiar ahora la característica personal.

El intento de caracterizar más detalladamente la individualidad científica de Sto. Tomás no es nuevo ni fácil. En Tomás no se nos manifiesta externamente aquella poderosa individualidad que nos sale al paso en Alberto Magno, el cual, en su calidad de Maestro, General de la Orden, obispo, predicador de la Cruzada, mensajero de paz entre los contendientes, influye vigorosamente en los grandes acontecimientos externos del siglo XIII y, con Buenaventura, es el que más sobresale externamente entre todos los grandes escolásticos. Tomás, al mismo tiempo que cumple los deberes que le impone su Orden, es exclusivamente el hombre de ciencia; por ella trabaja, vive, se

sacrifica enteramente y muere joven, agotado por una actividad gigantesca. Su personalidad sólo se manifiesta en la vida pública en cuanto que la ciencia lo requiere. Tampoco logró ningún biógrafo de su tiempo exponer el profundo secreto de su notable vida interior espiritual de una manera bastante digna, completa y delicada. Sus obras son, como ha dicho acertadamente Grabmann [1], las fuentes más importantes y más fehacientes para trazar su retrato espiritual. Pero, precisamente en sus obras, se retrae todo lo personal más que en sus grandes contemporáneos. ¡Con cuánto interés supo Alberto entretejer en sus obrs sobre ciencias naturales reflexiones y reminiscencias personales! «Esto y lo otro lo he visto yo en tal sitio», «yo mismo lo he visto con mis propios ojos», «de esta manera o de la otra me contaron tal acontecimiento», son observaciones frecuentes en él. Nada de esto se encuentra en Tomás. En vano buscamos en sus obras aquel carácter sublime y conmovedor que el alma enamorada de San Buenaventura supo dar a las suyas. Tomás, en sus obras rigurosamente científicas, se muestra siempre seco, escueto, preciso, sin adornos, casi frío, como las más altas cumbres nevadas, que, lejos del paso de las estaciones, permanecen siempre inmutables. La tendencia eminentemente polémica de Duns Escoto llevaba consigo el que también lo personal se destacara en sus obras de una manera mucho más vigorosa. Todavía dista más del Aquinate el espíritu insatisfecho, malhumorado y pesimista de Rogerio Bacon, con el cual éste critica a casi todos sus contemporáneos -sin exceptuar a sus hermanos en Religión- para destacarse más a sí mismo. Rara vez se encuentra en las obras de Tomás la expresión de sentimientos personales y disposiciones de ánimo, a no ser en las cartas, en que con gran amabilidad contesta a las preguntas científicas que se le hacen. Y, sin embargo, tenía sentimiento. El Oficio del Corpus lo demuestra. Pero en sus disquisiciones puramente científicas permanece mudo. Ni siquiera oraciones ha entretejido en ellas, lo cual, sin embargo, era muy frecuente en aquel tiempo, incluso entre los árabes. Desde este punto de vista, su manera de trabajar y su sistema son los más impersonales de todo el siglo XIII, y su único carácter personal es el evitar todo lo individual y personal, para sacrificarlo todo al conocimiento y a la concentración sobre la verdad, al saber. En esto es Tomás el tipo del investigador rigurosamente científico. Así como en su teoría del conocimiento lo singular y contingente tiene que ceder el paso a lo universal y necesario, así en el trabajo científico lo personal y contingente del investigador debe ser totalmente sacrificado al saber. ¿En dónde estaba la raíz más profunda de esta su concepción de la ciencia, tan sublime y tan alejada de sí mismo? En su ardiente amor a la verdad, ante la cual debía, a su juicio, retirarse todo lo momentáneo, contingente y perecedero, todo lo miserablemente humano.

[1] *Thomas von Aquin*, Kösel'sche Buchhandlung, 1920, p. 22

Con incomparable delicadeza y profundidad ha expresado León XIII este rasgo de su carácter personal en aquellas palabras: «*Unice veritatis amator!*» No en vano escribió Tomás con tanta frecuencia y profundidad, sin duda con más que sobre ningún otro, sobre el tema «de veritate». ¿Acaso en su *Summa contra Gentiles*, I, c. 2, no convirtió la tarea del sabio que busca la verdad en finalidad expresa de su vida? «*Ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur*». La verdad fue su objeto predilecto, porque todo lo abarca y todo lo vale. Este sería el sentido de aquella anécdota que nos ha transmitido su biógrafo G. de Tocco, según la cual, estando sentado a la mesa del rey Luis de Francia, tan profundamente se perdió en la contemplación de la verdad que, olvidado de cuanto le rodeaba, golpeó de pronto la mesa, exclamando: «*Ya tengo una prueba decisiva contra los maniqueos!*» La misma psicología nos demuestra aquélla otra, que fue incluso acogida en las actas de su canonización, según la cual, manifestó un día: «*Más que toda la ciudad de París, quisiera que fueran mías las homilías de S. Juan Crisóstomo sobre el Evangelio de San Mateo*». Este ardiente amor a la verdad se había ya anunciado en el pequeño alumno de los benedictinos de Monte Cassino, en la pregunta, apenas comprensible en un muchacho de diez años, que un día hizo de pronto: «*Dime, ¿qué es Dios?*».

¡Pero bueno: Usted convierte a Sto. Tomás de Aquino en un intelectualista! Tal sería la objeción que me pondrá más de un lector. ¡De ningún modo! Intelectualismo y voluntarismo son extremos que acentúan unilateralmente una parte, descuidando la otra. Tomás unió entendimiento y voluntad en mutua armonía, dando cada uno en su orden el lugar y preeminencia que le corresponde. En la esfera de lo práctico ejerce la voluntad influencia dominante sobre el mortal peregrino. Propiamente, el primer impulso para toda actividad humana, incluso para la del entendimiento -motus quoad exercitium- procede de la voluntad [2]. Ni siquiera los más profundos conocimientos sobre las virtudes hacen aún virtuoso al hombre [3], mientras no se dé el obrar virtuoso [4]. Tomás rechaza enérgicamente el principio socrático-platónico de que la voluntad sigue siempre al recto conocimiento [5]. Es cierto que la libertad radica en el entendimiento [6]. Mas la portadora y realizadora de la libertad es la voluntad [7]. En la infinita energía de la voluntad espiritual, que ningún bien

[2] S. Th. I-II 9, 1; 58, 1.
[3] I-II, 58, 5.
[4] I-II, 57, 1; 57, 5.
[5] I-II, 58, 2.
[6] Verit. 24, 2; I-II, 17, 1; I, 83, 1.
[7] I, 83, 1.

particular, frágil y limitado puede paralizar, radica la libertad de elección [8]. El dominio de la voluntad, incluso sobre el juicio práctico del entendimiento, sirve de base al acto libre [9]. De esta manera, la voluntad, con sus buenos y malos hábitos, es la que empuña el cetro en toda la esfera de las acciones práctico-morales. Mucho más preeminente aún es la posición de la voluntad en la esfera sobrenatural de la gracia. La misma fe, que formalmente pertenece, por cierto, a la esfera del entendimiento, sólo puede darse por medio de la voluntad movida por la gracia [10]. Mientras que el hombre peregrina por la tierra, el amor de Dios está muy por encima del conocimiento de Dios [11]. Todo esto lo enseña Tomás de Aquino y a ello ajustó su vida, porque fue un santo. Contemporáneos suyos dieron en su canonización conmovedores testimonios de su admirable pureza de corazón, de su mortificación rigurosa, de su paciencia y serenidad de espíritu en medio de violentas discusiones, de su humildad, que rechazó toda dignidad eclesiástica; de su tierna piedad, que comenzaba y acababa el estudio con la oración, y, sobre todo, de su bondad, que se ganaba los corazones. Dante le llama «el buen hermano Tomás» ¡A fe que no era Tomás un intelectualista fanático, un puro cerebro frío y rígido! La voluntad ocupaba en él una posición destacada.

Y, sin embargo, la entrega a la verdad, el amor a ella, es el rasgo más profundo de su alma: «*Unice veritatis amator!*» Todo en él ha de acabar subordinándose de nuevo a la verdad y a su conocimiento y a su posesión, absolutamente todo, hasta el amor de Dios. Sólo en esta armónica subordinación se puede comprender bien y abarcar por completo la figura aristotélica de Tomás, en oposición al platonismo del siglo XIII. De suyo y tomado en absoluto, lo verum no está por encima de lo bonum y, por consiguiente, el entendimiento sobre la voluntad, porque el conocimiento de la verdad implica una más profunda inmanencia que el amor de lo bueno [12], y el fundamento más profundo de ser bueno está en ser verdadero [13]. Este pensamiento lo aplicó a Dios, a los ángeles y a los hombres como una «sacra tessera», inexorablemente; incluso, en parte, contra el parecer de su maestro Alberto Magno. La importancia que esto ha tenido para el tomismo en su lucha contra el moderno voluntarismo y relativismo, que ha echado por la borda todo lo inmutable en la ciencia, en la moral, en la política, en el Derecho internacional y en la Sociología, sólo pueden comprenderla aquéllos que tienen la historia ante sus ojos. La más profunda esencia de la bienaventurazna divina y de la

[8] I-II, 10, 2; 13, 6.
[9] Verit. 24, 1.
[10] II-II, 1, 1-15; 2, 9; Verit. 14, 1.
[11] I, 82, 3; Verit. 22, II.
[12] C.G. IV, II; Verit. 22, II.
[13] I, 82, 3.

de los ángeles consiste en una actividad del entendimiento [14]. Las esencias de las cosas creadas tienen el último fundamento de su inmutabilidad no en la voluntad de Dios ni en su poder -porque entonces serían contingentes-, sino en las eternas ideas divinas [15], que son también los fundamentos últimos de lo «posible» e «imposible» [16], y de la distinción entre acciones «buenas en sí» y «malas en sí» [17]. Toda ley [18], desde la ley eterna divina [19] hasta la ley natural [20], hasta las leyes positivas humanas [21], es por su más íntima esencia una norma del entendimiento, y la voluntad del legislador no hace más que sancionarla. Todo el «querer y obrar» divinos, que Tomás gusta de comparar con los de un artífice, derivan del saber divino [22]. La verdad es también el fin supremo del universo: «*oportet igitur veritatem esse ultimum finem universi*» [23]. Su conocimiento es absolutamente el más alto grado de actividad vital [24]. Es cierto que, en la tierra, el amor de Dios aventaja al conocimiento de Dios. Pero, en la otra vida -aquí contradice Tomás nuevamente a su maestro Alberto-, el conocimiento recobra sus privilegios; porque la esencia de la bienaventuranza eterna del hombre consiste en la contemplación de la verdad divina [25], de la cual nace como fruto el amor de Dios, según dice la Escritura: «*Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum*» [26]. El conocimiento de Dios es, pues, el fin, el fin último de todas las actividades humanas. «*Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum eius cognoscere primum verum, quod est Deus.*» [27].

Esta profunda y grandiosa concepción de la verdad proyecta luz, luz maravillosa, sobre la posición tomista ante la ciencia. En general, también los escolásticos del siglo XII consideraban todavía la ciencia meramente como un «bien útil» -*bonum utile*-, útil como medio para una vida virtuosa. En Tomás conserva la ciencia esta utilidad práctica. Pero entre las ciencias hay algunas, las especulativas, que son apetecibles en sí: «*Scientiae speculativae*

[14] I, 26, 2.
[15] I, 14, 12; C.G. I, 54.
[16] Potentia, I, 3.
[17] I-II, 18, 5; 19, 5; 73, 2.
[18] I-II, 90, 1 y 2.
[19] I-II, 93, 1.
[20] I-II, 94, 1.
[21] I-II, 95, 2.
[22] I, 14, 8; 19, 5.
[23] C.G., I, 1.
[24] «*Intelligere vita quaedam est et perfectissimum quod est in vita*» (12, Met. lect. 5). «*Supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum*» (C.G. IV, II)
[25] I-II, 4, 2.
[26] I-II, 3, 4.
[27] C.G., 3, 25.

sunt propter seipsas diligibiles» [28], que son buenas en sí, prescindiendo de toda finalidad práctica, que pertenecen al bonum honestum, porque dan al hombre en cuanto hombre la perfección corrrespondiente a su naturaleza racional, la posesión de la verdad [29], de manera que -*caeteris paribus* [30]- un hombre que posea mayor saber que otro, será más perfecto. Es cierto que en la vida futura los grados de la bienaventuranza dependen del grado de la caridad en ésta. Pero la caridad tiene que ceder a su vez el puesto superior en la otra vida al conocimiento de Dios, basado en el *lumen gloriae*.

Todo en Tomás se ordena finalmente a la verdad y a su posesión. Conocerla, comprenderla, amarla, rendirle homenaje, sacrificársele, es para él la mejor manera de honrar a Dios, porque la verdad es en sí el bien supremo, porque es el fin último del hombre, del universo, porque es Dios mismo y el sol que en él resplandece eternamente. A ella iba dirigida su entera y más profunda veneración, su entero y más profundo amor, su entera y más profunda entrega -«*unice veritatis amator!*»-.

Este rasgo profundísimo del alma del Aquinate: su admirable entrega a la verdad, explica una serie de peculiaridades y características personales de su peculiar manera de trabajo, que habían de formar el típico carácter total de su personalidad científica.

1.- Su inconmovible confianza en la verdad. ¡Cosa notable! Ningún espíritu grande, ni entre los sabios de los tiempos antiguos ni entre los inventores de los tiempos modernos, los Kepler, Newton, Pasteur, sufre la duda en la posibilidad de todo conocimiento humano. Lo mismo que para Sto. Tomás, era también para ellos el hecho de que podamos hacernos esta pregunta: ¿conocemos algo?; es decir, preguntarnos acerca de la realidad de nuestro pensamiento, la prueba más decisiva contra el frívolo escepticismo. Todavía más absurdo les parecía querer probar la posibilidad del conocimiento, puesto que la prueba presupone ya la posibilidad. Tampoco puede la dificultad principal del saber humano referirse a los primeros principios, sino a lo que sigue luego; porque, así como es fácil encontrar la puerta de la casa, pero difícil saber lo que hay dentro, así los primeros principios, que son la puerta de la ciencia, son fáciles de conocer, pero más difícil lo que viene luego [31]. Por lo demás, el que quisiera probarlo todo, incluso los primeros principios, no probaría nada, porque todas las pruebas descansan en ellos, y sería un proceder *in*

[28] Ib.

[29] «*Veritatis cognitio per se loquendo bona est*» (II-II, 167, 1). «*Omnis scientia bona est, quia est perfectio hominis inquantum homo... non solum bona, verum etiam honorabilis*» (I. De Anima, lectio I. El mismo quodlibeto IV, a. 16).

[30] I, 12, 6.

[31] In Met. 1. II, lect. I.

infinitum [32]. En cambio, Tomás está muy de acuerdo en emplear para todos los problemas que han de ser demostrados la duda hipotética [33]. Con esto se anticipa, de la mano de Aristóteles, al futuro Cartesius, pero sólo en lo que estaba justificado.

2.- A la luz de su entrega a la verdad se explica la notable seriedad científica de su persuasión. No es sólo la persona con sus estados de ánimo lo que en su investigación se retira por completo ante el problema de la verdad. También le son ajenos aquellos abusos que tanto perjudicaron a la buena fama de la Escolástica posterior, aquel formalismo y aquellas distinciones en muchos aspectos ridículas, sofísticas, que nada decían, que no hacían más que velar las verdaderas y efectivas dificultades, en vez de solucionarlas. Tomás valora los argumentos con extraordinaria prudencia. Si las pruebas son, a su parecer, «pro» y «contra» del mismo peso, lo dice llanamente; por ejemplo, «a favor» y «en contra» de la posibilidad de un mundo eterno [34]; siempre con la misma sequedad y monotonía, a veces casi fatigosa imagen de la asombrosa quietud interior y armonía de su alma. El protestante Lecoultre observa acerca de esta sequedad, «sécheresse» y monotonía: «*Mais son immense sérieux, son inébranlable puissance de conviction, son entière consécration à une oeuvre aussi ingrate, gagnent le coeur malgré tout*» [35].

3.- Poco a poco, también los modernos se han ido formando de Tomás una opinión más justa. Harnack le atribuye una asombrosa energía de pensamiento [36]. Su genial disposición natural, inflamada por el amor a la verdad, y aquel desinteresado e incesante culto de la ciencia dieron a Tomás una profundidad de pensamiento que supera a la de Alberto Magno y que, como dice Eucken, siempre y en todas partes persevera en un «*¿por qué?*» [37]; una profundidad que nadie, entre cuantos le han conocido de cerca, ha podido negarle. Es un incansable buscador de nuevos fundamentos, de nuevos puntos de vista y de nuevas fuentes de demostración; luego encadena observación con observación, argumento con argumento, discutiendo, explicando, precisando, distinguiendo y eliminando, para terminar uniendo los resultados en una síntesis que delata al Maestro insuperable. Con frecuencia se ha admirado esta síntesis tomista, este espíritu de «*merveilleuse ordonnance*», como lo ha llamado Gilson -que no es ningún escolástico [38]-. Es el fruto de la profundísima

[32] In Met. 1. IV, lect. 2.
[33] In Met. 1. II, lect. 1.
[34] I, 46.
[35] *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.* Lausanne, 1883, p. 13.
[36] *Dogmengesch.* III, p. 320.
[37] *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, p. 24.
[38] *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, 1920, pp. 5 y 33.

penetración de los problemas aislados y de sus conexiones. Semejante a un río sereno y majestuoso, avanza su especulación, y esta serenidad casi hace olvidar al principio su profundidad. Pero esta profundidad se nos manifiesta luego claramente, cuando en una cuestión difícil, después de haber leído otras opiniones y comentarios, recurrimos por fin a Tomás, a su texto, a su comprensión del problema, a su precisión, a su claridad y cautela. ¡Ésta es la mejor prueba de su agudeza intelectual! Esta agudeza de su entendimiento penetró, como acertadamente dice Jourdain [39], «*hasta los más profundos misterios de la fe, sin traspasar por ello los límites fundamentales*». «*Nada tiene de extraño*» -observa el protestante Landerer- «*que esta notable mezcla de profundidad y exactitud y esta entusiasta adhesión al dogma católico y a la filosofía convirtieran a Tomás, a pesar de algunos adversarios de poco peso e inconsistentes, en uno de los más grandes maestros del catolicismo*» [40].

4.- Tomás unió, efectivamente, dos cosas que a muchos les parecen incompatibles: una inquebrantable fidelidad a la Iglesia y, al mismo tiempo, una gran intrepidez en el campo de la investigación científica. Y ambas eran fruto de su total entrega a la verdad. Para él era un lema aquel principio de que la verdad no puede oponerse a la verdad, por lo cual es absolutamente imposible que pueda haber contradicción entre la razón y la revelación, pues de ambas es autor Dios [41]. Cuánta es a sus ojos la ventaja que en sublimidad saca la revelación a la razón, muéstralo cuando afirma que una simple viejecilla, «vetula», ayudada por la revelación y por los auxilios de la gracia, es más sabia ante Cristo que el más agudo de los filósofos paganos [42]. Mas la guardiana del depósito divino es la Iglesia, fundada por Cristo sobre Pedro, y su cabeza es el Papa romano [43], como sucesor de Pedro [44]. De aquí aquella entusiasta adhesión a la Iglesia y al Papa, de la que Landerer nos hablaba arriba. ¡Y con cuán delicado y profundo conocimiento de la vida acentuaba Tomás la necesidad de la revelación para el orden natural del conocimiento! Incluso las verdades naturales serían conocidas, en su conjunto, sin la revelación, sólo por pocos, después de mucho tiempo y no sin mezcla de errores [45]. Siemprre es su ardiente entrega a la verdad la que sitúa al Aquinate en su inquebrantable posición al lado de la Iglesia y del Papado.

Y, sin embargo, por otra parte, vemos nuevamente aquella su intrepidez en la actividad de su investigación filosófica. ¡Con cuánta decisión afirma la

[39] *La philosophie de saint Thomas d'Aquin.* París, 1858. I, 172 ss.
[40] Vid. Herzog, *Realencyclopaedie* «Schol. Theologie»
[41] C.G. IV, 7.
[42] In symbolum apostolicum, c. 1.
[43] II-II, 88, 12; In symbol. apost. c. 152.
[44] C.G. IV, 76; II-II, 89, 9 ad 3.
[45] C.G. I, 4.

independencia fundamental de la filosofía! Esta tiene sus principios propios, que no dependen de la revelación [46]. ¡Con qué tesón defendió en París, en 1270, contra sus colegas de la Facultad teológica, e incluso contra el obispo Esteban Tempier, la unicidad de la forma substancial en el hombre! Conoce los peligros del estudio científico: soberbia, olvido de Dios, abuso para el pecado, destrucción de la piedad [47]; peligros a que habían hecho referencia los adversarios del estudio en el siglo XII y todos los que había tenido antes. Pero, explica Tomás serenamente, todo esto es únicamente *per accidens* y no debe retraernos de buscar la verdad. Con mucha finura y prudencia prosigue diciendo: «*No se debe afirmar nada que repugne a la fe. Pero tampoco se debe presentar, sin más ni más, todo lo que se considera verdadero y exacto como verdad de fe, si no es un dogma. Porque la verdad de nuestra fe se convierte en irrisión de los incrédulos, si un católico desprovisto de los necesarios conocimientos científicos presenta como un dogma algo que en realidad no lo es y que acaso a la luz de un riguroso examen científico se manifieste como error*» [48]. La prueba más concluyente de que estimaba la verdad por encima de todo y de que en su servicio no conocía el miedo ni barrera alguna, nos la da en su Comentario a Job [49]. Allí hace la pregunta de si la conocida disputa de Job con Dios no sería impropia ante la dignidad de Dios. Breve y concisamente contesta: La verdad no conoce miramientos personales; por eso, el que dice la verdad es invencible, sea quien sea el que con él se enfrente. «*Sed considerandum est quod veritas ex diversitate personarum non variatur; unde cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet*». ¡He aquí un lenguaje tomista!

5.- Ya en su vida tuvo Tomás muchos adversarios: a la izquierda, los averroístas; a la derecha, los platónicos, entre los cuales se contaban al principio la mayor parte de sus hermanos en Religión. La corriente experimental, dirigida por Rogerio Bacon, le era todavía menos propicia. Al mismo tiempo luchaba, junto con Alberto y Buenaventura, contra los enemigos de las Órdenes mendicantes, que temporalmente ejercieron en la Universidad de París, acaudillados por Guillermo de St. Amour, una influencia extraordinariamente amenazadora. En todas estas polémicas contra adversarios de épocas anteriores y contemporáneos, manifiesta el Aquinate un carácter noble y caballeroso. También esto encuentra su más clara explicacion en su total y exclusiva entrega a la verdad. Frohschammer le ha tachado de «calumniador» [50]. En cambio, Eucken -que ciertamente no es adepto al Aquinate- manifiesta:

[46] I, 1, 6.
[47] II-II, 167, 1; C.G. I, 70.
[48] Pot. 4, 1.
[49] C. 13, lect. 2.
[50] *Thomas von Aquin*, p. 504.

«*En verdad... la comprensión mutua entre los pensadores andaría mejor, si todos procedieran con sus adversarios como Tomás procede*». Y sigue diciendo luego: «*Gústale abrir las discusiones de los problemas controvertidos con un tranquilo desarrollo de la tesis adversaria, de sus fundamentos y razones. Cuando luego surgen los reparos y se justifica la vuelta a la convicción propia, esto se hace sin conjurar pasiones y sin aplicar odiosos calificativos*» [51].

En realidad, también aquí se aplica su principio: «*tiene que hablar la cosa, no la persona*». Conoce las opiniones adversarias, las reproduce con una exactitud escrupulosa, con frecuencia literalmente, pero sin citar el nombre; por ejemplo, al tratar de la prueba ontológica de Dios, de S. Anselmo. Valora sus razones, las pesa serenamente y pone de relieve lo que hay de verdad en ellas; cuando es posible, las interpreta benignamente en el sentido de su propia doctrina; por ejemplo, las de Aristóteles, de San Agustín, del pseudo-Dionisio, en esto, realmente se propasó alguna que otra vez. Si tiene que combatirlas, hácelo con razones, sin invectivas personales. A sus adversarios contemporáneos rara vez los nombra. No obstante, cuando los adversarios ponen en peligro la fe o la moral, también sabe decirles palabras de seria advertencia, pero siempre con gran modestia. Así, concluye su célebre tratado contra el partido sigero-averroísta con las palabras: «*Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis iudicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos eius errori resistetur vel ignorantiae consuletur*» [52]. A los cohermanos que veía duramente acusados, aún cuando ni siquiera pertenecieran a su corriente espiritual, procuraba defenderlos y los cubría con su autoridad científica. Así defendió con un escrito de su propia mano a su cohermano Pedro de Tarantaise -que más tarde fue el Papa Inocencia V-, el cual había sido acusado ante el General de la Orden de haber sentado principios en apariencia peligrosos [53]. ¡Tomás no era un calumniador ni un perseguidor! Cousin le ha atribuido la suprema medida del sentido de justicia y del equilibrio: «*la plus haute mesure de justesse et de l'équilibre*» [54].

6.- No nos proponemos exponer aquí detalladamente la posición de Sto. Tomás con relación a sus antecesores. En la pretendida «esclavitud» y «servilismo» que historiadores como Brucker, Tiedemann, Tennemann, Buhle y Prantl, siguiendo las calumnias del Renacimiento, le achacaron, ya no cree

[51] *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, pp. 2-3.

[52] *De unitate intellectus*, c. 7.

[53] *Resp. ad Fr. Joh. Vercellensem Generalem Mag.*

[54] Vid. De Groot, *Saint Thomas d'Aquin, philosophe.* Discours inaugurale à l'Université d'Amsterdam, p. 7.

hoy día ningún crítico serio. Contra estas calumnias se han alzado decididamente incluso protestantes de sano criterio, como Leibniz, Ritter, Harnack y Eucken. Las pruebas demuestran que Tomás no sólo tomó en muchas ocasiones posición directa e indirectamente contraria a Aristóteles, Averroes, Avicenna y Avicebrón, sino incluso contra autoridades tan veneradas por él como S. Agustín, el pseudo-Dionisio, Damasceno e incluso contra su maestro Alberto Magno. La circunstancia de que en las luchas científicas del siglo XIII se encontrara a veces casi solo y aislado, dice bastante.

Pero una cosa queremos acenturar aquí: que los principos que Tomás sentó acerca de las relaciones con los investigadores anteriores son completamente sanos y que tampoco ellos pueden ser comprendidos con exactitud y profundidad, a no ser a la luz de su total y exclusiva entrega a la verdad.

I. Al enjuiciar opiniones, nos enseña, no debemos dejarnos influenciar ni por el amor ni por la respulsión, sino única y exclusivamente por la verdad [55].

II. Así como el juez tiene que escuchar a ambas partes, así el filósofo procederá con más facilidad a la formación de un juicio definitivo, si conoce las opiniones y dudas de diversos autores [56].

III. Por dos motivos hemos de -*necesse est*- tener en cuenta las opiniones de los filósofos anteriores, sean quienes fueren: primero, porque podemos tomar de ellos aquella parte de verdad que encontraron: «*primo, quia illud quod bene dictum est, ab eis accipiemus in adiutorium nostrum*»; segundo, para evitar aquello en que erraron o llegar, incluso más fácilmente, a través de su error a la justa solución de un problema. En este sentido, hasta los que yerran tienen derecho a nuestra gratitud [57].

Principios tan generosos, tan benignos y tan inspirados por el amor a la verdad pueden ser aceptados, a buen seguro, por cualquier moderno, ¡a no ser que suponga que los hombres anteriores a él no han pensado o que la ciencia tiene que ser reedificada partiendo de bases nuevas cada año, o por lo menos cada siglo!

7.- Estrechamente unida a su profundidad de pensamiento, el fruto más hermoso de su ardiente y absoluta entrega a la verdad fue su amplitud de miras científicas. La verdad es amplia e inmensa como Dios mismo, y a quien le rinde homenaje y se le entrega con el ardor de un alma grande, ella le amplía el horizonte hasta lo inconmensurable. Amplitud de miras, demuéstrala Tomás en varios aspectos totalmente diversos.

I. Amplitud de miras con relación al saber en general. Todo saber lleva

[55] *In XII Met.*, lect. 9
[56] *In III, Met.*, lect. 1.
[57] *De Anima* I, lect. 2; ibid. lect. 3; *Met.* lect. 1; III *Met.* lect. 1.

implícito en sí un valor ennoblecedor. A esto hemos aludido ya más arriba. En su profundo *Comentarium in Boëthium De Trinitate*, reunió, en una síntesis poderosa, todas las disciplinas especulativas y prácticas, las artes y las ciencias en sentido propio, describiendo el objeto de cada una.

II. Amplia es también su concepción de la ciencia puramente filosófica. A esto se ha referido ya Federico Überweg. No conocemos entre todos los escolásticos a ninguno que haya atribuido a la pura investigación racional, es decir, al saber profano, tanta importancia como Tomás. No hablamos de Rogerio Bacon, puesto que, siguiendo la corriente tradicionalista, retrotrae últimamente todo humano saber, incluso el experimental, a la revelación divina. Sabido es cómo el horizonte filosófico se estrecha nuevamente en Enrique de Gante. Todos conocen el carácter muy problemático que da a la teología natural y a la psicología Duns Escoto. Con Ockham desaparece la metafísica. Alberto Magno era, en cuanto al deseo de saber, más universal que Tomás, pero no en cuanto al horizonte. Es, incluso, típico el que Alberto considere la necesidad de la creación como una mera verdad de revelación mientras que Tomás le da el carácter de una verdad de razón, demostrable: «*necesse est ponere omnia a Deo esse creata*» [58].

III. Amplitud de miras demuestra Tomás en sus definiciones. El fundamento de esto radica en su concepción teocéntrica del problema. Dios es la fuente y el ideal del saber, lo mismo que del ser y de la perfección. Lo último condiciona a lo primero. Todo conocimiento y volición, toda actividad y operación en la tierra, toda libertad y necesidad, tienen su ideal en Dios. Con frecuencia se ha atribuido esta universalidad de las ideas y conceptos en Tomás a una exagerada tendencia a la abstracción, a una fuga de la realidad y variedad del mundo concreto. Sin razón. Este juicio radica en una confusión del orden lógico con el metafísico. En realidad, aquella universalidad de los conceptos tomistas revela profundidad metafísica -tanto más profunda cuanto más general-. No es una fuga de las cosas reales y concretas, sino una consideración de las mismas en toda la esfera de sus manifestaciones, pues, para abarcar todos los fenómenos individuales, tienen que ser amplios los conceptos; por eso tenemos aquí una prueba más del eminente realismo de su concepción del universo y de su atención a la variedad del mundo concreto, porque, cuantos más objetos reales caen bajo un concepto, tanto más real es el concepto mismo.

IV. Cuales las ideas, tales los principios, puesto que se constituyen partiendo de ellas. Ya Plassmann y Jourdain acentuaron la amplitud de los principios tomistas. León XIII aludió a ella en su inmortal encíclica «*Aeterni Patris*», con las palabras: «*speculatus est in rerum rationibus et principiis,*

[58] I, 45, 2.

quae quam latissime patent». ¿Radica, tal vez, en esta amplia y poderosa fuerza de expansión, sobre la que basó sus principios, el motivo principal de que durante siglos hayan ejercido una influencia dominante? ¿No ha sido esta fuerza la que le ha dado en cierto sentido la victoria sobre el tiempo y el espacio? «*Il semble*», dice el protestante Lecoultre, «*n'y pas vivre à aucune époque et en aucun lieu déterminé*» [59]. Y Paulsen, el portavoz en la contienda contra el tomismo, escribió sobre su concepción del universo: «*Sistema organizado con amplitud de miras y una gran agudeza, y que deja a la razón amplio campo de actividad, recordándole, sin embargo, continuamente sus límites*» [60].

Con frecuencia se ha aludido -incluso por Papas- a la notable circunstancia de que Tomás, con su concepción del universo, hubiera tenido presente, de una manera casi profética, las luchas espirituales que habían de tener lugar más tarde, las revoluciones futuras y las necesidades de los siglos. ¡Cómo se asombró el siglo XIX, que temblaba ante la revolución social, cuando León XIII proclamó sus principios sociales, que abarcaban el mundo entero! ¡Qué importancia tiene su doctrina de la unicidad de la forma sustancial en el hombre para el dogma cristiano, para la psicología, la sociología y la pedagogía en la lucha contra el moderno actualismo, que todo lo disgrega y destruye toda responsabilidad! ¡Qué felizmente previno su opinión sobre la abstracción de todas las ideas lo que en el moderno empirismo de un Locke estaría justificado! ¿Qué podríamos oponer al embate de hoy día, que por doquiera llega a poner científicamente en duda la existencia de todo ser divino, incluso de un Ser supremo, si el último fundamento explicativo de nuestros conocimientos filosóficos lo viéramos en una *illuminatio divina*? Tomás ha prevenido, en realidad, el embate de los siglos, y en esto radica una parte de su genialidad.

Su personalidad científica se caracteriza por una multitud de destacados rasgos típicos, que en realidad se reducen todos a su admirable entrega a la verdad, como una raíz profundísima. Tomás es el *Doctor Veritatis*.

Pero lo que le elevó muy por encima de la ordinaria eficacia e influencia del hombre y puso en su mano el cetro que rigió los ejércitos espirituales de medio milenio, fúe su profundidad de espíritu, su entendimiento admirablemente sintetizador, su asombrosa amplitud de miras.

---

[59] *Essai*, p. 2.
[60] *Philosophia militans*, p. 65.

Capítulo 4

Tomás en la Filosofía universal

El desarrollo histórico de la filosofía de todos los siglos es, a pesar de todos los extravíos y errores y de las diversas soluciones dadas a los problemas, un todo, como la historia de todas las demás ciencias. Sin un lazo de unión que ligue toda la investigación y todo el devenir de la filosofía, y, por tanto, sin un todo histórico, sería absolutamente imposible la misma historia de la filosofía y, logicamente, más imposible todavía un criterio para diferenciar históricamente a la filosofía de las demás ciencias. Que en esta unidad histórica de la filosofía, como, por lo demás, de cualquier otra ciencia, no se puede tratar de una determinada unidad doctrinal, es ya evidente por el hecho de que también los extravíos y los errores pertenecen al desarrollo de la ciencia. Aquí es normativa la *veritas facti*, y tan verdad es que el error existió en el transcurso del tiempo, como la verdad doctrinal. Por consiguiente, la unidad de los procesos históricos sólo puede buscarse en ciertas tendencias o direcciones del espíritu, no en determinadas doctrinas. Y si ponemos la unidad de toda la historia de la filosofía en la tendencia, en la aspiración a solucionar los más hondos problemas del mundo y de la vida, apenas habrá quien nos contradiga, pues en esta tendencia efectiva va incluido absolutamente todo: la verdad y el error, la duda, la vacilación y el titubeo, el materialismo y el idealismo, el subjetivismo y el realismo, el escepticismo y la desesperación. La aspiración a investigar las últimas causas del universo preside, ciertamente, a toda la historia de la filosofía y, por consiguiente, constituye su unidad, su todo, el todo unificador de la filosofía universal.

¿Qué posición ocupa Tomás en la filosofía universal? ¿Cuál es la característica del tomismo en esta filosofía? Evidentemente, una cuestión importante. Aquí parece asumir la dificultad dimensiones gigantescas. ¿Acaso es insoluble el problema? ¿Es que no sabemos que, tanto en la Naturaleza como en la ciencia, lo infinitamente accidentado y multiforme se reduce con frecuencia a unas cuantas, pocas, líneas unificadoras? En definitiva, la unidad

es siempre más fundamental que la multiplicidad, la cual, sin unidad, no podría ser tal multiplicidad. El problema del ser, dijimos al principio, fue y seguirá siendo siempre el gran problema de la filosofía, el eje en torno al cual gira todo. En realidad, como ya puso de relieve Eucken, tres diversas concepciones del ser marcan a toda la historia de la filosofía, tres líneas evolutivas diversas, según ya hemos afirmado arriba: puro devenir sin ser, ser sin devenir, ser y devenir.

1.- Más abajo estudiaremos con mayor detenimiento la filosofía del devenir, iniciada en su forma más radical por Heráclito. Aquí nos limitaremos a recordar los triunfos que celebró en Plotino con su Dios desprovisto de ser y que se convierte en todo, y principalmente en el idealismo, fenomenalismo y actualismo modernos. Como quiera que esta filosofía en sus últimas consecuencias destruye toda identidad personal en Dios y en el hombre y, por consiguiente, todo saber y toda acción libre, más aún, compromete la multiplicidad de las cosas y el devenir mismo, Tomás de Aquino tuvo que rechazarla, y la rechazó junto con Aristóteles.

2.- Igualmente insostenible era para Tomás la filosofía del mero ser, que, iniciada por los eleatas presocráticos y defendida por los panteístas y monistas de todas las épocas, negaba en principio toda multiplicidad y todo devenir real, y tenía que negarlos, si quería permanecer fiel a sí misma. También aquí se sitúa Tomás en el campo de Aristóteles y rechaza la filosofía del mero ser.

3.- Con esto quedaba ya Tomás decididamente orientado hacia la filosofía aristotélica del ser y devenir. Para él hay ser y devenir, existe lo permanente y lo mudable, la unidad y la multiplicidad. El «ser» es acto, eminentemente realizado en lo que «es en sí», en la substancia, cuya forma es principio de la unidad, portadora de los accidentes y principio de la actividad. Pero también hay un devenir. El devenir no es aún ser real, precisamente porque deviene; pero supone la disposición para ser, porque de lo contrario no podría devenir; es decir, supone un ser potencial -potencia- que sólo es en cuanto a la disposición, como la planta en la semilla. Acto y potencia son los dos pilares fundamentales del universo. Con esto queda situado Tomás en la filosofía universal. Es adversario de la unilateral filosofía del devenir absoluto y adversario también de la unilateral filosofía del ser absoluta; ¡defensor, en cambio, de la explicación ontológico-dinámica del mundo!

Con esta postura, Tomás se encontraba situado científicamente, de manera innegable, sobre terreno aristotélico. Con plena razón se llamó en el siglo XIII a su escuela «aristotelismo». Lo es por su base científica y por la doctrina del acto y potencia, que, científica y conscientemente, sirvió de base a la síntesis tomista, y cuyo ulterior desarrollo, lógico y consciente, como veremos más adelante, es propio del tomismo como rasgo característico peculiar. La

circunstancia de que el tomismo en su filosofía se apoye eminentemente sobre el pagano Aristóteles, le ha valido frecuentes reproches, hasta Jacob Brucker y aun después. Sin razón. En el campo de la filosofía, lo que da la pauta es la verdad de la sana razón humana, venga de donde viniere, de paganos o cristianos, como ya dijo Alberto Magno y, después de él, Tomás mismo. Por lo demás, examínense las últimas y más remotas fuentes del agustinismo. Entonces se verá que no sólo habrá que remontarse hasta el pagano Platón y el judío Filón de Alejandría. Entonces se verá que incluso el genial Aurelio Agustín ha tomado las principales doctrinas que caracterizan su filosofía, si bien modificándolas, del pagano Plotino (†270 d. C.). Mientras tanto, aquí tiene siempre validez el principio de que: ¡La verdad es la verdad, y ella constituye el más universal y más alto tesoro cultural del excelso espíritu humano!

Capítulo 5

La filosofía aristotélica del ser y del devenir y el cristianismo

La poderosa síntesis tomista descansa, como en su más profundo cimiento, en la doctrina aristotélica del acto y la potencia. Esto esperamos demostrarlo a continuación. Mas, precisamente este afianzamiento del Aquinate sobre una determinada teoría fundamental, es para muchos piedra de tropiezo. A sus ojos, no sólo amenaza al progreso, sino que compromete incluso la revelación divina, la cual, como fuente de la verdad absoluta, no necesita de ningún determinado sistema filosófico de origen humano. Afirmar tal cosa sería hacer depender lo absoluto de lo relativo, sería incluso poner en tela de juicio el absolutismo del Cristianismo. Además, sabido es para todo el que estudia la Historia que la investigación y filosofía patrísticas se apoyaban eminentemente sobre bases platónicas. ¡Cuántas veces en la antigüedad, e incluso en los tiempo modernos, se proclamó a Platón precursor del Cristianismo! [1]. Por consiguiente, Tomás parece haber ocasionado con su concepción una ruptura entre la Escolástica y la Patrística, ruptura que se manifiesta tanto más probable, si se consideran las repetidas prohibiciones de Aristóteles por parte de la Iglesia en el siglo XIII.

Nos vemos obligados a salir, ya aquí, al paso de estas objeciones, que, a los ojos de algunos, proyectan sobre la persona del Aquinate una luz peculiar.

A
LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL ACTO Y LA POTENCIA, Y LA REVELACIÓN

Cierto es que lo absoluto no depende de lo relativo. Al contrario: depende lo relativo de lo absoluto. Pero de esto no se sigue que entre lo relativo y lo

[1] Vid. Krogh-Tonning, *Plato als Vorläufer des Christentums.* Kempten-München, 1906, Kösel'sche Buchhandlung

absoluto no exista y tenga que existir una conexión interna y necesaria, precisamente porque lo relativo depende de lo absoluto y, si no, no sería relativo. Así, ya el Estagirita distinguió entre un ser absolutamente necesario -Dios- y cosas relativamente necesarias, que están condicionadas por el primero. Así, las esencias de las cosas [2] son internamente necesarias e inmutables a causa de Dios, que, a causa de sí mismo, no puede cambiarlas [3]. Quien no sea absolutamente evolucionista acatará este principio. Quien se imaginara el absolutismo del Cristianismo en el sentido de que Dios pudiera cambiar todo lo relativo arbitrariamente, según el tiempo y las circunstancias, llegaría inevitablemente a ser víctima tanto del voluntarismo como del agnosticismo absolutos. Por eso, para nosotros son falsas ambas afirmaciones: «lo absoluto depende de lo relativo, y lo relativo es independiente de lo absoluto». Como aclaración del problema, véase lo siguiente.

Es profundamente tomista decir: de suyo, la revelación, y, por consiguiente, la fe, no expresa ninguna relación necesaria con la filosofía y, por tanto, tampoco necesita de la filosofía, pues es obra de la fuerza sobrenatural de la gracia [4]. En ese sentido, lo absoluto y divino es totalmente independiente de lo humano y relativo. Pero, si a una verdad revelada se aplica al mismo tiempo una determinada explicación filosófica, ésta implica, positiva o negativamente, una relación interna y necesaria con la revelación; es decir, o armoniza con la revelación o está en oposición a ella. Así, pues, científicamente, toda filosofía está, en un caso dado, en relación necesaria con la revelación, en virtud de la unidad de la verdad. Así, la revelación estará siempre, por necesidad interna, en oposición con el materialismo.

Y ahora la pregunta: ¿Expresa la doctrina del acto y la potencia o filosofía del ser y devenir semejante relación internamente necesaria con la revelación? Contestamos a ella afirmativamente sin vacilar. Tres posiciones, y sólo tres, son posibles ante nuestra pregunta: la de la filosofía del mero devenir, la de la filosofía del mero ser y, finalmente, la de la filosofía del ser y devenir.

La filosofía del mero devenir, que rechaza todo ser permanente e inmutable, se opone contradictoriamente y, por tanto, por necesidad interna, a los artículos de la fe sobre la inmutabilidad de Dios y de sus leyes y planes eternos. La filosofía del mero ser, que no admite ni la multiplicidad ni la mutación, se opone también contradictoriamente y, por tanto, por necesidad interna, a los artículos de la fe sobre la creación y sobre la encarnación de Cristo, sobre su pasión, muerte y resurrección. En consecuencia, sólo la filosofía del ser y devenir es, por necesidad interna, conciliable con la

[2] IV *Met.* 5. (Did. II. 518, 29)
[3] Thomas, *De Pot.* I, 3 ad 1.
[4] I, 1, 5 ad 2.

revelación. Por tanto, es incontrovertible esta afirmación: científicamente, el Cristianismo sólo podía moverse en el campo de la doctrina del acto y la potencia. Cuán profunda y fundamental sea esta relación interna y necesaria de la doctrina del acto y la potencia con la revelación, salta a la vista con mayor evidencia aún, si consideramos que lo que representa en Dios lo más profundo y garantiza su absoluta infalibilidad como fuente de la revelación, por nada puede ser expresado científicamente con más profundidad que por su absoluta realidad -*actus purus*-. Y, al mismo tiempo, que la raíz fundamental de la caducidad y mutabilidad de las creaturas encuentra en su potencialidad la última y más profunda explicación.

Por consiguiente, el sentido de nuestra tesis es éste: una filosofía cristiana, una síntesis cristianamente científica, tiene que apoyarse en la doctrina aristotélica del acto y la potencia, en orden a la revelación. En este sentido, puédese también afirmar sin error: Aristóteles es más cristiano que cualquier otro filósofo del paganismo. Esta postura sólo podrá, en definitiva, ser combatida por quien, como absoluto relativista y evolucionista, haya proclamado la absoluta mutabilidad de la verdad divina y natural. Pero esto sería la ruina de toda filosofía y revelación a un tiempo.

B
LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL ACTO Y LA POTENCIA EN LA FILOSOFÍA PATRÍSTICO-AGUSTINIANA

La síntesis tomista se apoya en Platón y Aristóteles, pero fundamentalmente en el último, como padre de la doctrina científica del acto y la potencia. Con esta observación inicial queda dicho mucho. Con ella queda dicho que aquí no tenemos nada que ver con aquellas prohibiciones de Aristóteles en el siglo XIII, porque tales prohibiciones no tenían nada que ver con la doctrina del acto y la potencia. Por otra parte, con aquella observación hemos tendido ya el puente desde Tomás a sus antecesores cristianos, cuyo mérito quisiéramos destacar aquí de manera especial.

Como siempre, también en la época patrística hay que distinguir una doble filosofía: la filosofía de la vida o del sano sentido humano -*sana ratio*- y la concepción del mundo, científica y sistemática.

Una manifiesta contradicción con las evidentes exigencias del sano sentido humano, es decir, con la filosofía de la vida, con la actividad práctica de cada día, acabará siendo fatal para toda filosofía científica, porque, con ello, la misma razón humana que especula sufre violencia en el terreno práctico. La filosofía práctica de la vida ha admitido siempre, y siempre admitirá, el ser y el devenir, la unidad y la multiplicidad en las cosas, porque, sin lo uno y lo otro, ni siquiera podría negar lo uno o lo otro. Tal sucedió también entre los

Padres de la Iglesia y los escritores patrísticos; con lo cual se encontraban en el campo aristotélico tanto como en el cristiano. La fe les hablaba del ser y del devenir, lo mismo que la *sana ratio*, la sana razón humana. Y, al adoptar el tomismo, siguiendo a Aristóteles, como base científica de su síntesis, la doctrina del acto y la potencia, no sólo no se produjo entre él y la patrística ninguna sima, ninguna ruptura, sino una completa armonía. Ante el foro de la sana filosofía de la vida, los Padres de la Iglesia eran aristotélicos en el fondo, mucho antes de que en la Era cristiana se diera un aristotelismo científico. En este sentido, tampoco es erróneo afirmar: ¡La filosofía del ser y devenir fue el más profundo supuesto y fundamento de toda la filosofía cristiana, de toda la *philosophia perennis*!

Es cierto que, científicamente, rara o ninguna vez se encontrará en los Padres de la Iglesia y escritores patrísticos una exposición cohesiva sobre el acto y la potencia. Ni siquiera Aurelio Agustín, que conocía por Plotino [5] la doctrina del acto y la potencia, fue llevado por esta doctrina, en sus dos comentarios al Génesis, a una clara concepción de la materia prima como pura potencia. Los motivos de todo esto radican en las circunstancias de la época. La filosofía patrística, a pesar de sus profundísimas especulaciones aisladas, no constituía aún una síntesis, y, por consiguiente, aún no poseía un hogar propio. No era más que el escudero de la fe, y en sus duros e ingeniosos duelos le proporcionaba el platonismo, con su trascendentalismo y ejemplarismo, que Plotino fomentó grandemente y Agustín hizo suyo, modificándolo, armas agudísimas para defensa del Cristianismo. De aquí la tesis sobre «Platón precursor del Cristianismo». Todos sabemos qué riqueza de ideas sacó Tomás de esta fuente platónico-agustiniana. Pero también este trascendentalismo y ejemplarismo platónico lo incorporó científicamente a su síntesis a base de acto y potencia.

Poco a poco -con esto entramos ya en el campo de la primitiva Escolástica- se va destacando más y más como teoría la doctrina del acto y la potencia. Ciertas tendencias fuertemente monísticas, sobre todo la de Escoto Eriúgena y la de los místicos extremados, lo pedían así. Influencia más decisiva sobre los agustinianos, la consiguió la doctrina científica del acto y la potencia gracias a la aparición de la literatura arábigo-aristotélico-judaica, en la segunda mitad del siglo XII, y luego sobre los grandes maestros parisienses a principios del siglo XIII, como Guillermo de París, Alejandro de Hales, Juan de Rupella y, finalmente, sobre Alberto y Buenaventura. Los platónicos y agustinianos cristianos entran así en la serie de los grandes y meritísimos precursores de la síntesis tomista. Con esto queda ya trazada con suficiente claridad la línea fundamental que une a Tomás con los Padres de la Iglesia y con el

[5] *Enn.* II, 1. V, 1-5

agustinismo. Más adelante hablaremos aún de esto con mayor detalle.

C
LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL ACTO Y LA POTENCIA Y EL PROGRESO

También el temor de que el afianzamiento del tomismo sobre la filosofía aristotélica del ser y del devenir pudiera perjudicar al progreso es infundado. ¡Al contrario! La doctrina del acto y la potencia como base inscribe el progreso como lema en la bandera del tomismo. Esto es verdad por dos motivos:

1.- En primer lugar, la posibilidad de todo progreso depende de la doctrina del acto y la potencia. ¿Acaso no es así? La filosofía del mero ser, con su absoluta identidad del ser, suprime toda mutación y multiplicidad; y, con ello, todo crecimiento y auge, es decir, todo progreso en el saber. La filosofía del mero devenir, con su absoluto y total devenir, sin ser, excluye todo sujeto del devenir, al cual pudiera añadirse algo nuevo, y, por consiguiente, suprime también todo progreso en el saber. En este terreno se movían y se mueven todos aquellos modernistas y evolucionistas que han proclamado la absoluta mutabilidad de la verdad. Son enemigos del progreso. La Iglesia, al proscribir este modernísimo y fundamental error, ha prestado a la ciencia el mayor servicio. Pero con ello ha dado también la prueba más decisiva de cuán falsa es aquella afirmación, según la cual, ella habría adoptado, en el transcurso del tiempo y de los siglos, los más diversos y heterogéneos sistemas filosóficos.

En consecuencia, ¡sólo la filosofía del ser y devenir hace posible cualquier verdadero progreso!

2.- Es, incluso, la única que en principio abre el camino para un progreso infinito. En realidad -*in actu*- el progreso humano será siempre limitado, porque, fuera de Dios, no se da ni puede darse ningún *infinitum in actu*. Pero, supuesta la doctrina del acto y la potencia, es posible un infinito progreso humano, porque para el espíritu humano, que está ordenado *in potentia* a lo infinito, no hay límites determinados. Y, como quiera que esta posibilidad infinita radica en la íntima esencia del entendimiento espiritual y, al mismo tiempo, puede efectuarse diversamente según los individuos, pueblos, naciones, razas y meridianos, según la preparación científica, las disposiciones físicas, los climas y el genio del pueblo, el progreso puede ser, en atención a todas estas circunstancias, indescriptiblemente vario y diverso. Pero todo esto sólo es posible sobre la base de la filosofía del ser y devenir. Esta filosofía, con su *infinitum in potentia* como objeto del orden filosófico natural, es un reflejo del divino *infinitum in actu*. ¡En esto radica, ciertamente, la dignidad suprema de la filosofía tomista! ¡La doctrina del acto y la potencia se la otorga!

Capítulo 6

Fama y gloria del Aquinate

Tomás de Aquino se ha conquistado, en el transcurso de los siglos, una autoridad en el campo filosófico-teológio que todavía no ha encontrado igual. Quisiéramos demostrar esto aquí, no de una manera exhaustiva, sino con unos cuantos rasgos generales. Al hacerlo no nos arrogamos otro papel que el del historiador -ciertamente muy incompleto-, sin pretender derivar de ello obligaciones para nadie, puesto que aquí no nos proponemos más que hacer una exposición histórica. Si accidentalmente traemos a colación disposiciones eclesiásticas, nosotros no pretendemos más que citarlas, no interpretarlas. No es, ciertamente, culpa nuestra el que competentes autoridades eclesiásticas hayan impuesto obligaciones que nosotros no hacemos más que registrar históricamente. Pero no dejará de ser provechoso e interesante decir cómo ha pensado la Iglsia en el transcurso del tiempo sobre Tomás y su doctrina, y qué autoridad le ha concedido. Aquí, sin embargo, no nos referimos solamente a la Iglesia, sino, en general, a la valoración histórica del Aquinate.

Como todo fenómeno terrenal, también la creciente fama del gran Maestro ha estado sometida a las leyes de la evolución.

En el mismo siglo XIII, por lo menos hasta sus últimos decenios, fue seguramente mayor la influencia de Alberto Magno que la de su discípulo. Ambos son incluidos por su ingenioso adversario, Sigerio de Brabante, en su *Anima intellectiva*, entre los más destacados filósofos de su tiempo; pero se da la primacía a Alberto: «*Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas*». Tal vez por eso las invectivas de Rogerio Bacon se dirijan aún más contra Alberto que contra Tomás. También él llama a ambos: «*moderni gloriosi*» [1], los cuales habían entrado en la Orden de muchachos, sin haber aprendido nada [2], como, en general, los grandes maestros de ambas Órdenes mendicantes [3]. Pero de

[1] *Communia nat.*, ed. R. Steele, 11-12.
[2] *Compendium studii philosophiae*, c. V (ed. Brewer, p. 426).
[3] Ib. c. VI (433); ib. c. V (425).

Alberto dice, furioso, que, a pesar de haber corrompido por completo el Estudio de París [4], era citado en esta ciudad junto con Aristóteles, Avicenna, Averroes, y poseía tanta autoridad como nunca había poseído otro hombre, ni siquiera Cristo: «*Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroes allegantur in scholis, sic et ipse: et adhuc vivit et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina. Nam Christus non pervenit ad hoc, cum Ipse reprobatus fuerit...*» [5]. Quizá hable también a favor de la preeminencia de Alberto en el siglo XIII el hecho de que el General de la Orden, por el año 1269, quisiera al principio enviar a Alberto y no a Tomás como maestro, por segundo vez a París, para hacer frente a las discordias que allí reinaban por entonces. Por lo demás, Tomás no alcanzó el cenit de su fama hasta su segunda estancia en París, como lo atestigua el posterior escrito de pésame de la Facultad filosófica. A partir de entonces, el mismo Alberto parece haberse inclinado con admiración ante su discípulo. De aquí su viaje a París para defender a su difunto discípulo en una cuestión -unicidad de la forma- que él mismo había resuelto de otro modo. Si es cierto lo que hemos indicado, de ello se seguiría que Tomás, en el último sector de su vida, dominó, por lo menos moralmente, a su gran maestro Alberto, lo cual constituiría su mayor triunfo y el anuncio de que en adelante había de dominar.

Los motivos de que dominara Alberto en el siglo XIII no necesitamos buscarlos mucho. Su gigantesca universalidad, de la que su adversario Bacon dice: «*vidit infinita*» [6], su poderosa personalidad, que fundó una nueva corriente espiritual y, durante su larga vida como maestro, Provincial de la Orden, Obispo, Predicador de la Cruzada y Apóstol de la paz, tomó parte en todos los movimientos, sucesos y luchas de su tiempo, lo explican todo.

La elevación de Sto. Tomás a la categoría de príncipe y jefe de la Escolástica se desarrolló, en parte, entre violentas luchas espirituales. Así sucedió al principio, incluso en la Orden Dominicana.

ORDEN DOMINICANA

Al lado de Enrique de Gante (†1293), sacerdote secular, y los franciscanos Mateo de Aquasporta, Guillermo de Ware, Guillermo de la Mare y Duns Escoto (†1308), encontró Tomás en su hermano en religión Roberto Kilwardby, primado de Inglaterra, el más poderoso adversario, que el 18 de marzo de 1277 llegó, incluso, como es sabido, a condenar tesis tomistas. En el Maestro Dietrich de Friberg, provincial alemán de los dominicos desde 1293-1296, la corriente de Alberto Magno, orientada más en sentido neoplatónico,

[4] *Opus tert.* c. IX (ed. Brewer, p. 31)
[5] Ib. c. IX (p. 30).
[6] *Opus Minus*, ed. Brewer, p. 327.

se enfrentó parcialmente en aguda oposición con la de Tomás. Más duros aún fueron los ataques del dominico Durando de St. Pourçain (†1332), que defendió tesis nominalistas antes de G. de Ockham [7].

Ya por entonces poseía Tomás fervientes admiradores y defensores. Así, los tres teólogos agustinos: Egidio de Roma (†1316), Agustín Triunfo de Ancona (†1328) y Jacobo Capocci de Viterbo (†1307). Además, el General de los carmelitas, Gerardo de Boloña (†1317) y el sacerdote secular Pedro de Auvergne (†1305). Como un poderoso muro, para servirnos de una imagen de Grabmann [8], rodearon principalmente los discípulos y admiradores de la Orden de Predicadores la doctrina del Maestro de Aquino. Citemos a Egidio de Lessines, Bernardo de Trilia (†1292), Juan Quidort de París (†1306), Bernardo de Gannat (†hacia 1303), Reginaldo de Piperno, Tolomeo de Lucca, Juan de Nápoles (†hacia 1325), Roberto de Herford, Tomás de Sutton, Herveo Natalis (†1323), Pedro de Palude (†1342) y, posteriormente, Durando de Aurillac (†1380), al que siguió después muy pronto el «*Princeps Thomistarum*», Juan de Capréolo (†1444). Pero más decisiva aún para la rápida ascensión de Sto. Tomás fue la decidida orientación de la corriente general de la Orden dominicana a favor del Doctor Angélico. Ya el Capítulo General de Milán (1278) quebrantó con sus disposiciones la resistencia de Kilwardby. Vino luego un Capítulo General tras otro, con la consigna «*De tenenda doctrina Fr. Thomae*»; así, en 1279, 1286, 1309, 1313, 1315, 1329, 1342, 1346. Las necesidades de la época impulsaban en esta dirección. El mismo nominalismo de Ockham, que amenazaba a toda la ciencia cristiana y crecía gigantescamente, junto con los principios eclesiástico-políticos del «*Defensor pacis*», Marsilio de Padua, que aparecieron en 1325, presagiaban malos tiempos. Pero lo más decisivo en esta cuestión fue para la Orden la intervención de la suprema autoridad eclesiástica. Clemente VI prohibió al Capítulo General de la Orden [9], reunido en 1346, apartarse en cualquier punto de la doctrina de Tomás de Aquino [10]. Es muy significativo que fuera la propia curia pontificia la que, en una época difícil y apenas setenta años después de la muerte del Aquinate, impusiera a la Orden como obligación la doctrina de Sto. Tomás. ¡Cuántas veces se ha repetido después este grito de angustia!

---

[7] Cuán discutida era todavía por entonces, incluso en su Orden, la doctrina del Aquinate, demuéstranlo la controversia entre Durando y Herveo Natalis, O.P., Pedro de Palude, O.P., Jacobo de Lausana, O.P., Juan de Nápoles, O.P., y otros. Vid. Dr. Jos. Koch, *Durandus de Portiano*, 1927. páginas 211 ss. Beiträge Bäumker, B. XXVI, 1 Halbb.

[8] *Thomas v. Aq.* (1912), p. 49.

[9] Vid. *Chart. Par.* II, n. 1, 147.

[10] Vid. J.J. Berthier, O.P., *Sanctus Thomas Aquinas, Doctor communis ecclesiae.* Romae, 1914, n. 71, p. 56.

Tomás, director de espíritus en universidades y en diversas órdenes religiosas

Acerca de esto hay ya en nuestra información más que lagunas. Si el P. Berthier hubiera podido terminar su segundo tomo sobre el «*Doctor Communis*», tendríamos también en esto datos sumamente detallados [11].

Así, nos quedamos cortos al decir con Plassmann [12] que Tomás se convirtió muy pronto en director especial de los espíritus en gran número de Universidades, como París, Salamanca, Padua, Douais, Aviñón, Nápoles, Bolonia, Lovaina y, más tarde, Salzburgo. Importantes son los informes de Tolomeo de Lucca (†1327), según los cuales, ya en su época, es decir, apenas cincuenta años después de muerto, era Tomás el «*Doctor Communis*» de la Universidad de París, la más célebre de entonces [13]. Que esto fuera así todavía algo más tarde, en la agitada lucha contra el nominalismo, puede con razón ponerse en duda. En todo caso, lo cierto es que, precisamente durante esta tormenta, fue Tomás el potente baluarte de la ciencia y de la Iglesia, lo cual favoreció eminentemente el incremento de su prestigio.

Muy pronto consquistó también Sto. Tomás la primacía doctrinal en el plan de enseñanza de numerosas Órdenes y Congregaciones religiosas, como las de los benedictinos, agustinos, carmelitas descalzos, redentoristas, hijos de S. Francisco de Paula, la Orden para la redención de cautivos, los jesuitas, pasionistas, lazaritas y barnabitas.

La Congregación cassinense de los benedictinos, que daba la pauta a otras Congregaciones de S. Benito, dio el decreto «*Ut alumni sequantur doctrinam et philosophiae et theologiae Divi Thomae*» [14]. Este es el camino que todavía sigue hoy el célebre Anselmianum de Roma, ensalzado por León XIII [15], y que siguió en otro tiempo la famosa Universidad de los benedictinos en Salzburgo, bajo la dirección de Babenstuber [16]. Cuando León XIII, en su *Breve* de 30 de diciembre de 1892 [17], dirigido a los jesuítas, afirmaba la primacía doctrinal del Aquinate como una *lex perpetua* [18], podía apoyarse en una gran tradición de esta gran Orden. Todo el que piense en figuras como Liberatore, Kleutgen, Cornoldi, De Maria, Schiffini, Mauri, Mattiusi, Billot, Remer, Geny, que tuvieron predecesores como Silvestre Mauro y Cosme Alamano, sabrá lo que en

[11] J.J. Berthier, ib.

[12] *Die Schule des hl. Thomas.* T. I, pp. 25-26; vid. también León XIII Enc. *Aeterni Patris*

[13] Vid. Grabmann, *Thomas v. Aquin*, p. 51

[14] Plassmann, 1. c., I, 27.

[15] Doc. de 12 Nov. 1900. Berthier ib., n. 360.

[16] Vid. P. Agustín Altermatt, O.S.B., *Die Prämotionslehre, nach P. Ludwig Babenstuber, O.S.B.*, Freiburg (Suiza), 1931

[17] *Der Wortlaut des Breves bei Berthier*, 1. c. n. 318-326.

[18] Ib. n. 325.

favor del tomismo ha hecho la Compañía de Jesús después de su restauración. En realidad, ya su gran fundador, Ignacio, había proclamado a Tomás guía en la Teología: «*In Theologia legetur... doctrina scholastica divi Thomae*» [19]. De aquí la disposición adoptada en la V Congregación general sobre Teología: «*Nostri omnino sanctum Thomam ut proprium doctorem habeant*» [20]. A esto añadieron aún los Padres en la misma Congregación esta disposición tajante: Los profesores ajenos a la doctrina del Aquinate deben ser apartados, sin más, del oficio de enseñar: «*omnino removeantur*» [21]. El que Tomás hubiera de ser también guía en la filosofía, como fundamento aristotélico del orden natural, según puso de relieve León XIII [22], encontró en la Orden total comprensión. Sabido es que la Orden, a partir del General Aquaviva, ha adoptado una postura peculiar en relación con varias tesis tomistas [23]. Aquí prescindimos por completo de esta cuestión [24]. La férrea lógica del proceso doctrinal tomista encontrará por sí misma el debido camino. Para todos nosotros es normativo lo que Pío XI decía en su «*Studiorum ducem*»: Nadie debe imponer obligaciones cuando la Iglesia no las impone. Pero también debe servir de norma la disposición general que el mismo Pío XI dio en dicho documento: a pesar de la autoridad doctrinal que corresponde a los excelentes autores de las diversas escuelas católicas, todos los maestros de Teología y Filosofía, ateniéndose a la prescripción del código eclesiástico, deben considerar verdaderamente a Sto. Tomás como su guía y maestro: «*ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum*». Con esto no se discute, ciertamente, a nadie el derecho a seguir el tomismo más riguroso. León XIII, que también dejó cierto campo abierto en este punto doctrinal, en un escrito dirigido al meritísimo Miguel de María, S.J., con fecha 14 de enero de 1893, manifestaba su opinión personal, sentando abiertamente el siguiente principio: «*cuanto más estrecha sea la adhesión a Tomás, tanto más sólida será la doctrina*» [25].

---

[19] *Const.*, p. IV, c. XIV,§I.

[20] Vid. también Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*, 4. Lief. (1933), p. 285

[21] Berthier, ib. n. 326.

[22] Ib. n. 321.

[23] Decr. de la Congregación de Estudios, 27 de julio de 1914. Act. Ap. Sed. VI. Además, S. Congreg. de Sem. et Stud. Univ. de 7 de marzo de 1916. Act. Ap. Sed. VIII, p. 157

[24] Acerca de esto, vid.: Epístola A.R.P.W. Ledóchowski..., de doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda. Oniae 1917; Pègues, O.P., *Autour de saint Thomas.* Toulouse, 1918; Sadoc Szabó, O.P., *Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der Theol.*, 1912, p. 1331 (Pustet). Ehrle, S.J., *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik.* Freiburg, 1918; A. Horvăth, O.P., *Kampf um den hl. Thomas.* Divus Thomas, IV; Ude, *Die Autorität des hl. Thomas als Kirchenlehrer*, 1932, p. 47 y p. 195 ss.; t. 50, 4-26.

[25] «*Tu enim hoc apud te penitus persuaso quod saepius a nobis edictum est, tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam eiusdem Aquinatis proprius ac-*

Tomás de Aquino y los griegos

Extraordinariamente sorprendente y precoz fue el influjo del Aquinate sobre los griegos, tanto sobre los cismáticos como sobre los amigos de la unión de las Iglesias, que se trató principalmente en los sínodos de Lyon (1274) y Florencia (1439-1445). En ambos Concilios ejercieron su influencia, junto a las obras de San Buenaventura, el opúsculo de Tomás: *Contra errorres Graecorum* y la *Summa Theologia* [26]. Primero, unas palabras sobre los adversarios de la unión. Ya Angel Panareto, apenas transcurridos treinta años desde la muerte del Aquinate, parece que escribió contra él más de veinte disputationes, que todavía se guardan inéditas en Oxford [27]. Neilos Kabasilas, metropolitano de Tesalónica desde 1360, escribió la importantísima obra polémica contra la doctrina del Aquinate acerca de la «procesión», que estudió Miguel Rackl a base de un manuscrito de Munich [28]. Neilas, que más tarde es refutado por su discípulo Demetrio Kydones [29], concede a Tomás, sin vacilar, la primacía entre los latinos [30]. Resulta casi commovedora la lamentación de un cismático anónimo, escrita al margen de un manuscrito parisiense: «*¡Oh Tomás, si hubieras sido un oriental y no un occidental! ¡Si hubieras escrito como ortodoxo (cismático) sobre la procesión del Espíritu Santo tan maravillosamente como sobre otras cuestiones!*» [31].

Pero Tomás conquistó entre los griegos, sobre todo, amigos que lo admiraban. Un gran admirador del Doctor Angélico fue, después de su conversión, Barlaam de Seminaria, del cual poseemos varias cartas en pro de la unión de ambas Iglesias [32], y a quien Bocaccio y Petrarca celebraron por su erudición [33].

Prueba decisiva de la admiración que muchos sabios griegos sintieron por Tomás, son las traducciones de numerosas obras del Aquinate. Algunas de ellas fueron varias veces traducidas. Las bibliotecas del Atos, la Ambrosiana y la Vaticana poseen una serie de manuscritos griegos que contienen obras de Sto. Tomás [34]. Especial admiración sintieron también los griegos por ambas *Summas*. Algunos creyeron que ya Máximo Planudes había traducido al

cesserit». Berthier, n. 326.

[26]Ib. n. 391 y 398.

[27]Ib. n. 676.

[28]Cod. Monac. gr. 28. Vid. Divus Thomas, VII (1920), p. 304 ss.

[29]Rackl, ib. 307.

[30]Ib. 308.

[31]«*Utinam, o Thoma, non in Occidente, sed in Oriente natus esses! Utinam orthodoxus esses, non minus de Processione Spiritus Sancti, quam de aliis quaestionibus, quas admirando prorsus modo tractas*» Berthier, n. 679

[32]Migne, *P. Gr.* 151, col. 1245 ss.

[33]Ib. Berthier, ib., n. 676

[34]Grabmann, *Thomas von Aquin*, p. 56. Vid. también Uberweg-Geyer, 1928, pp. 287 y

griego, por el año 1330, ciertas partes de la *Summa Theologica* [35]. Consta que el monje Gregorio Akindynos, por el año 1350, tradujo literalmente algunos capítulos de *Contra Gentes*, que están impresos [36]. Gran admirador de Tomás fue el ya mencionado Demetrio Kydones, que por el mismo tiempo, después de haber aprendido latín en Milán, como él mismo cuenta, tradujo al griego ambas *Summas* [37]. El mismo Demetrio tradujo el opúsculo *Ad cantorem Antiochenum*, de cuyo contenido nos da más luz el tiulo: *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* [38]. Un tal Prochorus, probablemente hermano de Demetrio, tradujo *De aeternitate mundi* hacia 1358 [39]. El célebre opúsculo *De ente et essentia* fue varias veces traducido al griego, entre otros por Juan Argyropoulos [40]. Auténtico entusiasta de Tomás fue Georgius Scholarius, conocido más tarde por el nombre de Genadio, patriarca de Constantinopla (†1464). Tradujo al griego la *quaestio disputata De spiritualibus creaturis* o *De Angelis*, como ya hicieron notar De Rubeis [41] y Echard [42], así como los comentarios de Tomás *De Anima* [43], y, en parte, los que versan sobre la *Metafísica* [44]. El mismo Genadio escribió un comentario propio al célebre opúsculo *De ente et essentia* [45].

Genadio asistió, en compañía del docto cardenal Bessarion, entonces patriarca de Constantinopla, al Concilio de Florencia (1439). Conocida es la sentencia de Bessarion sobre Tomás: «*vir plane peripateticus, non minus inter sanctos doctissimus, quam inter doctos sanctissimus*» [46]. Tan grande debió ser en aquel sínodo el entusiasmo de los griegos por Tomás, que, según se dice, tradujeron al griego el oficio de su fiesta. Pero esta traducción no se ha podido comprobar hasta la fecha.

Tomás y los Concilios

Ya inmediatamente después de su muerte, en el Concilio de Lyon (1274), ejerció Tomás, como hemos dicho arriba, su influjo doctrinal. El siguiente

766; además, Edmond Bouvy, Revue Augustinienne, vol. 16, páginas 401-408. M. Rackl, *Die griechische Ubersetzung der Summa Theol.* Byzant. Zeitschr. 24, 48-60

[35] Berthier, ib. n. 676.

[36] Migne *Patr. Gr.* 151, col. 1911 ss.

[37] Berthier, ib. n. 677, con alusiones a manuscritos en la Vaticana y en París.

[38] Cod. Vat. Gr., n. 1093 y n. 1122. Berthier, ib. n. 677.

[39] Vat. Gr. 1102. Berthier, n. 678.

[40] Berthier, n. 679.

[41] *De gestis et scriptis et doct. S. Th.* diss. XIII.

[42] Scriptores Ord. Praed. I, 345 ss.

[43] Vat. Gr. 235.

[44] Berthier, ib. n. 678.

[45] Ib. n. 678

[46] Vid. Berthier, ib. n. 679.

Concilio, en Viena (1311-1312), condenó a Petrus Johannis Olivi (†1297), contemporáneo del Aquinate. Como jefe de los Espirituales, había sostenido una pluralidad de almas en el hombre, en el sentido del antiguo agustinismo, que para entonces, con excepción de unos pocos, como Kilwardby y Rogerio Bacon, habían abandonado todos los grandes agustinianos del siglo XIII. Estos defendían la unicidad del alma, que, naturalmente, no se identifica con la unicidad de la forma. Por eso, para Olivi, la unión del alma intelectual y del cuerpo humano no era inmediata, no *per se*, sino mediata, es decir, por medio del ánima sensitiva, que, según él, se unía con el alma intelectual y vegetativa en una *materia spiritualis* como sujeto. Esta concepción fue condenada por el Concilio con las palabras: «*si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus*» [47]. Teniendo en cuenta que eran agustinianos, hermanos en Religión de Olivi, los que principalmente procuraron su condenación, no se debe pensar que el Concilio quisiera incluir en modo alguno en su decisión la unicidad de la forma, tan valientemente defendida por Tomás contra los agustinos, ni el averroísmo sigeriano, que, en realidad, había negado también el alma intelectual como forma *corporis humani*. Lo que el Concilio quería establecer, en interés de la unidad de Cristo, era la unicidad del alma. Es cierto que las razones para esto se hallaban en el camino de la unicidad de la forma en general, tal como Tomás la había defendido, y, en este sentido, se puede hablar de una victoria del tomismo en el Concilio de Viena.

La necesidad impulsó con frecuencia hacia Tomás a círculos eclesiástico-científicos, como ya hemos indicado arriba. La Iglesia es, ciertamente, infalible en sus decisiones, puesto que la guía el Espíritu Santo. Mas para razonar y defender sus decisiones, necesita la ciencia filosófico-teológica. Un ejemplo bien claro lo tenemos en el Concilio de Constanza, 1414, que tenía que pronunciarse contra Hus. Allí había muy altos sectores eclesiásticos contaminados de nominalismo y de ocamismo. El cardenal Pedro d'Ailly, presidente de la comisión del Concilio contra Hus, era un ocamista, a quien Hus podía echar en cara: «lo que he enseñado, helo tomado de tus propios escritos» [48]. Más tarde, Lutero, como es notorio, fue también ocamista [49], confesando sin rodeos en 1520 que él personalmente era husita y que ya Juan Hus había

[47]Mansi, *Sacr. Conc. coll.* v. 25, p. 411. Vid. también Zigliara, O.P., *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae h. cum corpore*; P. Ehrle., S.J., *Zur Vorgeschichte des Concils v. Vienne* Archiv. f. Lit. u. Kirchengeschichte, II, 353 ss.; III, 409 ss.

[48]Vid. *Taschackert*, Peter von Ailly, Gotha, 1877, p. 325; Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV Jahrh.* Jahrb. f. Phil. u. spec. Theol. Bd. XXVII.

[49]Vid. Denifle O.P., *Luther und Luthertum*, p. 569 ss.

anunciado ante que él el verdadero Evangelio [50]. Sin embargo, el Concilio condenó a Hus. ¿A quién se acogió científicamente en su necesidad? ¡A Tomás! Sgún Coccaeus, Lutero confesó más tarde abiertamente: «*en el Concilio de Constanza, Tomás de Aquino recabó la victoria sobre Hus*» [51].

Del triunfo de Sto. Tomás en el Concilio de Florencia (1439-1445), al cual asistieron los dos eminentes tomistas Antonio de Florencia y el cardenal Turrecremata, hemos hecho ya mención arriba. El P. Jurami no duda en afirmar: «*Non a vero aberrabit qui dixerit Concilium Florentinum compendium esse Summae divi Thomae*» [52].

Extraña fue la situación en el V Concilio de Letrán (1512), al que asistieron el General de los dominicos y el Cardenal de Vio Cajetanus personalmente. Además de las prerrogativas del Papa sobre el Concilio, en lo cual Tomás y Buenaventura habían señalado las normas de orientación más segura, las decisiones se refirieron al alma humana, atacando directamente al averroísmo latino: su *duplex veritas*, su «única alma humana» -*intellectus numerice unus*-; todas éstas eran tesis que ya Tomás en el siglo XIII había combatido victoriosamente contra Sigerio de Brabante [53]. Pero cuando luego el Concilio, en una segunda parte de su bula, quiso, en su sesión VIII, Diciembre de 1513, imponer a los docentes la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad del alma [54], la situación se hizo más difícil. Tomás había afirmado decididamente la demostrabilidad de la inmortalidad de las almas: «*necesse est*» [55]. En cambio, todas las escuelas ahora dominantes, con excepción de la tomista -averroístas, escotistas, ocamistas- negaban la demostrabilidad de la inmortalidad de las almas. Y lo peor era que Tomás Cayetano vacilaba. Ya en los Comentarios, en la Carta a los Romanos [56] y en la Explicación del Eclesiastés [57], se había declarado en contra de la demostrabilidad. En el mismo Concilio puso su veto. En el acta se dice: «*Et reverendus dominus Thomas generalis Ordinis Praedicatorum dixit quod non placet secunda pars bullae praecipiens*

[50] J. Jansen, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. II (1897), p. 94.

[51] *Acta et scripta Lutheri an. 1524*; Berthier, ib. n. 395

[52] *Testimonia ex Catholicae Ecclesiae... oraculis pro commendatione Angelici Doctoris*, 1789, p. 84; vid. Berthier, n. 397, donde se dan aún pruebas especiales

[53] Vid. Denzinger, n. 738-40 (ed. 1910).

[54] «*Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium... districte percipiendo mandamus...*»; Mansi *Sac. Conc. collectio*, v. 32, p. 842.

[55] *S. Th.* I, 75, 6; II, C.G. c. 78, c. 79, c. 82.

[56] *Epist. Rom.* c. IX, v. 23. «*Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem..., quae tamen omnia credo.*» Ed. Lugduni, p. 58.

[57] *In Ecclesiastem* c. III, 20: «*Nullus philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem: nulla apparet demonstrativa ratio; sed fide hoc credimus et rationibus probabilibus consonat*». Ed. Lugduni, p. 609.

philosophis ut publice persuadendo doceant veritatem fidei» [58]. Sin embargo, el Concilio decidió unánimemente en el sentido de Santo Tomás. ¡Acaso haya sido éste uno de los triunfos más notables del Aquinate!

La enorme importancia dogmática, moral y disciplinaria del Concilio de Trento (1545-1563) es bien conocida por todos los que están enterados de la historia de la Iglesia.

El papel extraordinario que Tomás desempeñó en este Concilio, que marca una época, ha sido puesto de relieve por León XIII en *Aeterni Patris*. Ciertamente -lo hacemos notar una vez más-, un Concilio general bajo la dirección de la Santa Sede no necesita en sus decisiones de la sabiduría de ningún hombre, puesto que está dirigido por un Espíritu más alto. Mas, para la fundamentación y defensa de estas decisiones, además de la Escritura y la tradición, y precisamente a causa de estas fuentes, necesita de la teología y de la filosofía. En este sentido, pudo ya el cardenal Vincencio Justiniano llamar a Sto. Tomás «*Patrum Concilii (Tridentini) oraculum*» [59]. Es ciertamente muy significativo que un contemporáneo e historiador de la Iglesia tan grande como el oratoriano y Cardenal César Baronio, apenas concluido el Tridentino, pudiera escribir en el Martirologio romano del 7 de Marzo: «*Apenas podría decirse cuán celebrada fue por los Padres del Concilio aquella pura doctrina del Aquinate*» [60]. La afirmación de que los Padres del Concilio, en la sesión XXI sobre la Eucaristía, aplazaron todavía la decisión sobre una cuestión plenamente examinada, a causa de un pasaje de Sto. Tomás, no puede ciertamente demostrarse a base de las actas del Concilio, porque en ellas se evita todo lo personal. Pero el agustino Didaco de Payva, que asistió al Concilio en calidad de teólogo, ha confirmado esta noticia, según dice Palavicino [61], y así lo relata también Piccinardi [62]. El gran prestigio que Tomás gozó en el Concilio confírmalo la circunstancia de que el Concilio en pleno tomara parte cada año en la fiesta del gran Maestro de la iglesia, en Marzo. Cuando sucedió esto el año 1563 pudo el predicador de la festividad, Juan Gallus, decir ante toda la asamblea de la Iglesia: «*Desde su muerte, nunca se ha celebrado*

[58] Mansi, l. c., p. 843. Cayetano se dejó influir demasiado por Pomponat. Contra él escribieron Bart. de Espina, O.P., †1546, Chr. Javelli, O.P., †hacia 1538, y, sobre todo, más tarde, Báñez y Melchor Cano, O.P.

[59] Vid. Berthier, l. c., n. 409

[60] «*Vix quisquam enarrare sufficiat, quot vir sanctissimus atque eruditissimus Theologorum praeconiis celebretur, quantumque illius illibatae doctrinae a sanctis Patribus in sacrosanto oecumenico Concilio considentibus fuerit acclamatus*». Caes. Baronii, *Annales eccles.* v. XXII, n. 31, p. 333. Ya Baronio pone allí de relieve cómo Tomás fue asociado con especial distinción a los cuatro mayores doctores de la Iglesia: Agustín, Ambrosio, Gregorio Magno y Jerónimo.

[61] *Istoria del Concilio di Trento*, lib. XXIV, c. 10.

[62] De approbatione doctrinae S. Thomae, l. III, q. 6 a 2. Vid. Berthier, ib. n. 406

un Concilio sin el santo Maestro. La muerte se lo ha llevado y, sin embargo, él está presente entre vosotros y estará eternamente presente y vivo en la riqueza de su doctrina, que nos queda como herencia» [63]. La conformidad doctrinal de los decretos y cánones del Sínodo tridentino con Tomás no ha sido hasta ahora demostrada total y detalladamente. Esta cuestión es un objeto que bien merecería un estudio especial. Pero ya el franciscano P. Vivien y el jesuíta Thomas Pius a Ponte indicaron, según Berthier, que, lo mismo que otros Concilios anteriores, también, y principalmente, la gran Asamblea de la Iglesia en Trento siguió, en cuanto a la doctrina, principalmente en sus decretos y cánones, al Aquinate. El último puso, además, de relieve cuán íntimamente se adhirió el Concilio a Tomás, especialmente en lo tocante a la justificación, a la gracia y al mérito (Sesión VI), a los sacramentos en general, al Bautismo y a la Confirmación (Sesión VII), a la Sagrada Eucaristía (Sesión XIII) y sacramento de la Penitencia y Extremaunción (Sesión XIV), al Santo Sacrificio de la Misa (Sesión XXII) y al sacramento del Matrimonio (Sesión XXIV) [64]. El *Catechismus Romanus*, redactado por el Concilio y publicado por Pío V, constituye una resplandeciente confirmación del espíritu tomista que reinó en Trento. El que la *Summa Theologica* estuviera realmente colocada sobre la mesa conciliar, junto a la cruz, la Biblia y los decretos de los Papas, es cosa que no se desprende de las actas del Concilio; pero ya en el siglo siguiente lo afirman varios autores, como Antonio de Aubermont [65], y León XIII lo hace resaltar especialmente [66].

El gran prestigio que Tomás gozó en el Concilio Vaticano (1870) por nadie es puesto en duda. Los últimos Papas que han reinado gloriosamente han llamado repetidas veces la atención sobre ello.

Tomás y los Papas

Concilios y Papas han competido en rendir homenaje al gran Aquinate. Cuál de las dos autoridades supremas de la Iglesia sea la que más ha contribuido a fomentar su prestigio, es cosa que no podemos decir. Lo cierto es que la cooperación fue causativamente recíproca. Tampoco podemos citar

[63] «*Nulla... ab eius felici transitu concilia sine sacro doctore celebrata sunt... Non ergo potuit ecclesiasticus interesse conciliis morte praeventus: verum ecce superstes atque in aeternum victurus vobis adest, bona sua, spiritales doctrinae thesauros, haereditario iure vobis delegavit.*» Mansi *Sacr. Conc.* v. 33, p. 841.

[64] Vid. Berthier, l. c., n. 407.

[65] Ib. n. 413.

[66] «*Haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex Doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, una cum Divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum Decretis, Summam Thomae Aquinatis super altare patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.*» *Aet. Patr.*

aquí más que unas pocas manifestaciones pontificias, que incorporan, en este proceso, ciertas líneas de pensamiento.

Oficialmente, si podemos hablar así, comenzó el prestigio de Tomás como Doctor de la Iglesia con su canonización el 18 de Julio de 1323. Ya en la bula de canonización, *Redemptorem*, hacía Juan XXII sobre Tomás aquella célebre manifestación, que Pío XI repitió en *Studiorum ducem* [67]. «*Ipse plus illuminavit ecclesiam, quam omnes alii doctores*» [68]. La distinción especial de ser asociado a los cuatro mayores Doctores de la Iglesia en la antigüedad: Ambrosio, Agustín, Gregorio y Jerónimo, según han puesto de relieve, ensalzándole, Baronio, Clemente XII [69] y León XIII (*Aeterni Patris*), fue concedida al Aquinate, ya en su canonización, por el mismo Juan XII.

El reproche que con frecuencia se ha hecho a la Orden dominicana de haberse adherido a la doctrina de Sto. Tomás de una manera demasiado servil, recae, si es fundado, sobre la suprema autoridad pontificia. Ya dijimos cómo Clemente VI prohibió a la Orden en 1346 apartarse en cualquier punto doctrinal de lo enseñado por Tomás. El mandato de Urbano V (1362-70), en su bula de 31 de Agosto de 1368, dirigida a la Orden, no es menos claro: «*Volumus insuper et tenore praesentium vobis iniungimus, ut dicti beati Thomae Doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini*» [70].

Qué ardiente entusiasmo por Tomás dominaba al gran Benedicto XIV, despréndese del discurso que pronunció personalmente en 1756 ante el Capítulo General reunido, discurso en que celebra a Tomás como «*Theologorum Princeps, Scholarum Angelus, Ecclesiae Doctor*» [71]. Guardad la auténtica doctrina de Sto. Tomás: «*Custodiri germanam doctrinam Angelici vestri Magistri*»; tal era la exhortación que Pío VI hacía a la Orden dominicana, con ocasión de asistir a su Capítulo General del 17 de Mayo de 1777, y el Papa no vaciló, evocando a Benedicto XIV, en proclamar a Tomás: «*christianae religionis clypeum firmumque Ecclesiae praesidium*» [72]. Añadamos aún a lo dicho el estricto requerimiento de Pío X al Capítulo General de la Orden de Predicadores reunido en Viterbo el 7 de Mayo de 1907: seréis celosos guardianes del prestigio de vuestra Orden y nunca os alejaréis de las puras y claras fuentes doctrinales del Doctor Angélico: «*custodirete gelosamente, ne mai vi discosterete dalle pure e limpide fonte dell'Angelico Dottore*» [73]. Por consiguiente, el derecho a sostener un tomismo riguroso parece confirmado

[67] La Carta Enc. *Studiorum ducem*, reproducida en *Divus Thomas*, t. I, 194 ss.
[68] La Bula *Redemptorem*, ib. 209 ss.
[69] Bullar. O.P., v. VI, 736.
[70] Bullar. O.P., v. II, 259; vid. Berthier, l. c., n. 83 y n. 175.
[71] Act. Cap. generalium. O.P., v. IX, pp 196-200.
[72] Act. Cap. general. O.P. Romae celebrati 17 Maii 17777. Vid. Berthier, l. c., n. 185-186.
[73] Vid. Berthier, l. c., n. 375.

también por Pío X. Y Pío XI, en *Studiorum Ducem*, haciendo referencia a Benedicto XV [74], señala como uno de los mayores méritos de la Orden dominicana que nunca se haya apartado ni lo ancho de una uña de las doctrinas de Tomás: «*ut verbis utamur Benedicti XV, laudi dandum est (Ordini) non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit*» [75]. Desde el principio fueron, en realidad, los Papas quienes obligaron a la Orden dominicana a seguir un tomismo riguroso.

Las necesidades de la época -ya lo hicimos notar arriba- impulsaron con frecuencia a la Iglesia militante hacia Tomás. Con esto queremos decir: la defensa de la fe contra el error y la herejía. Las necesidades de la época colocaron a Tomás tan rápida y brillantemente sobre el pedestal de la fama. Recuérdese la dura lucha contra el nominalismo, averroísmo y, más tarde, la Reforma y el subjetivismo. Tomás era, con Agustín y Buenaventura, el arsenal que proveía de armas contra todos los enemigos de la Iglesia. Esto no lo comprendió nadie con más claridad que los Papas, los custodios del redil de los pueblos. De aquí el gloriso homenaje que rindieron al Aquinate los Papas Pío IX [76], León XIII [77] y Pío XI [78], al afirmar que, después de su muerte, no había estado ausente de ningún Concilio, siendo con frecuencia su doctrina, según dijo Pío IX, adoptada literalmente en las decisiones conciliares. De aquí la enérgica defensa que de él hicieron los Papas Benedicto XIII (1742-1730) [79] y Clemente XII (1730-1740) [80], cuando determinados sectores trataban de hacer a Tomás sospechoso de jansenismo. De aquí los honoríficos títulos que los Papas han otorgado a Sto. Tomás como campeón de la verdad contra la herejía y el error. También en esto siguió León XIII a otros predecesores suyos, cuando proclamó a Tomás: «*catholicae Ecclesiae singulare praesidium*» [81]. Ya antes de él había ensalzado Pío VI, como vimos arriba, al Maestro de Aquino, llamándole: «*christianae religionis clypeum firmumque Ecclesiae praesidium*». Y mucho antes había hablado Paulo V de Tomás como de un brillante campeón de la fe católica: «*splendidissimi catholicae fidei athletae*», en cuyas doctrinas, como en un yelmo de acero, se estrellan los tiros de los falsos doctores contra la Iglesia militante: «*cuius*

[74] Act. Ap. Sedis, v. VIII, 1916, p. 397.
[75] *Stud. Duc.*, l. c.
[76] Breve a Raimundo Bianchi, O.P., de 9 de Junio de 1870. Berthier, ibidem n. 195.
[77] Enc. *Aet. Patris.*
[78] Enc. *Stud. Duc.*
[79] Vid. Bullar, O.P., v. VI, 545; Berthier, ib. n. 167.
[80] Bullar. O.P., v. VI, 736; Berthier, l. c. n. 175.
[81] Enc. *Aet. Patr.*

scriptorum clypeo militans Ecclesia haereticorum tela feliciter eludit» [82]. La confesión de un Beza y otros destacados enemigos de la Iglesia, al decir que se las entenderían muy fácilmente con todos los demás maestros de la Iglesia y que aplastarían a ésta, si no fuera por Tomás, fue citada también por León XIII, como notable homenaje al gran Maestro [83].

La promoción de Sto. Tomás a ocupar la primacía doctrinal de la Iglesia universal, es decir, a príncipe y guía doctrinal de todos los escolásticos, fue paulatina. Propiamente, era ya caudillo antes de que la Iglesia pusiera oficialmente el cetro en sus manos. Con esto tampoco debemos considerar aminorados los méritos de otros «grandes». A su lado aparecen en los documentos pontificios de un Sixto V, Alejandro VII, Inocencio XII, Benedicto XIII, Pío IX, León XIII, Pío X, principalmente Agustín y Buenaventura. Pero él debía ser considerado como el primero. A esto se dirigen las continuas recomendaciones pontificias. El tomismo se vió todavía más fomentado por la fundación de cátedras propiamente tomistas. Así, el Papa Benedicto XIV hizo en 1754 fundar en Lugo una Cátedra de Moral tomista [84]. Igualmente Pío VII, en el año 1802, manifestó el deseo de que se fundara una Cátedra de Sto. Tomás en el Estudio general de Macerate [85]. Más importante fue el que León XII, en 1824, proclamara a Sto. Tomás patrono de todas las Universidades en los Estados de la Iglesia [86]. Con esto quedaba allanado el camino para el grandioso plan del gran León XIII. De él dice Pío XI en *Studiorum Ducem*: Aunque no hubiera hecho más que restaurar el tomismo, su nombre sería inmortal. El plan de proclamar a Tomás pública y solemnemente *Caudillo de la filosofía y teología católicas* lo desarrolló León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de Agosto de 1879. En más de cien documentos [87], dirigidos a Cardenales, Arzobispos, Obispos, Generales de Órdenes y Congregaciones, Universidades, Academias, Direcciones de Seminarios, hombres doctos, particulares, sacerdotes, laicos, propulsó grandiosa e incansablemente la realización del programa. Ya en la alocución dirigida el 7 de Marzo de 1880 a unos cuatro mil hombres de ciencia, había manifestado intención [88] de proclamar a Sto. Tomás patrono de todos los estudios superiores, y en un breve del 4 de Agosto del mismo año, llevó a cabo *suprema auctoritate* lo prometido [89]. Alaba en Tomás, no sólo su profundidad, su

[82] Bullar. O.P., v. V, 657.
[83] Enc. *Aet. Patr.*
[84] Act. Cap. general., v. IX, 231; Berthier, ib. n. 179.
[85] Ib. n. 187.
[86] Ib. n. 188. Constitutio *Quod divina.*
[87] Los documentos, con su texto íntegro, en Berthier, l. c., n. 196. n. 365.
[88] Ib. n. 288 ss.
[89] Ib. n. 338 ss.

síntesis, la claridad y amplitud con que abarcó los tesoros culturales de los tiempos pasados, su armonía entre la fe y la razón, su incluencia sobre Papas y Concilios, sino también, y sobre todo, el que hubiera edificado toda la filosofía sobre la base de la experiencia sensible [90]. Cuán grande interés tenía en que se siguieran las doctrinas de Sto. Tomás, muéstranlo las palabras que el 25 de Noviembre de 1898 escribió al General de los minoritas: «*Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici res aliena est a voluntate nostra eademque plena periculis*» [91]. Estas últimas palabras de León XIII nos recuerdan espontáneamente la advertencia que Pío X, en su Carta del 23 de Enero de 1904 a la Academia de Sto. Tomás, en Roma, hace a los que se dedican a enseñar filosofía: «*nimirum curae habeant a via et ratione Aquinatis nunquam discedere*» [92]. Continumente hace referencia Pío X a la primacía doctrinal de Sto. Tomás; así, en su Carta del 6 de Febrero de 1906 al Obispo Egger de St. Gallen [93], y en su *Pascendi* contra los modernistas [94]. Fué también Pío X quien en su Motu proprio *Doctoris Angelici* dio una interpretación sobre la categoría de los diversos doctores de la Iglesia y escritores eclesiásticos, en el sentido de que toda alabanza tributada por él o por sus antecesores a algún Doctor sólo se aplica en cuanto que tales Doctores están de acuerdo con Tomás [95].

La primacía doctrinal de Tomás fue definitivamente coronada por Benedicto XV, que, recibiéndola en el Código eclesiástico (Cod. iuris canonici, can. 1366, §2), la selló del modo más solemne con estas palabras: «*El estudio de la filosofía y de la teología, así como la instrucción filosófica y teológica de los estudiantes de teología, deben disponerlos los profesores de manera que se ajusten en todo al sentido y espíritu de las doctrinas y principios del Doctor Angélico, manteniendo estos principios como cosa santa*» [96]. Pío XI, en su Encíclica *Studiorum ducem* de 29 de Junio de 1923, celebró a Sto. Tomás de acuerdo en todo con sus antecesores. Lo proclamó, no sólo «Guía

[90] Enc. *Aet. Patr.*, Berthier, n. 216.

[91] Ib. n. 352.

[92] Ib. n. 368.

[93] «*Habentque domesticum in Theologia lumen, divum Thomam Aquinatem, quem non principem solum sed sholarum s. ducem magistrumque et Leo XIII decessor iussit esse et nos... confirmavimus*». Ib. n. 371

[94] Ib. n. 376.

[95] «*Quod si alicuius auctoris aut Sancti doctrina a Nobis Nostrisque Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus... facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaeret aut iis haudquaquam repugnaret*». Vid. Dr. Ude, *Die Autorität des hl. Thomas v. Aquin.* Pustet, 1932, p. 45.

[96] «*Philosophiae rationalis et theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia eaque sancte teneant*».

de los estudios» y «Patrono de los Establecimientos de enseñanza superior», sino también *Doctor communis* de toda la Iglesia: «*sed etiam Communem seu universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam*». Allí mismo hace notar, con Pío X y Benedicto XV, que el modernismo no era otra cosa sino un apartamiento de Tomás que, sobre todo la negación del conocimiento del ser, tal como Tomás lo había enseñado, era la raíz del agnosticismo [97]. No se limita a confirmar el canon 1366, §2, por cierto repetidamente, sino que, con una especie de intensidad especial, exige su cumplimiento: «*Sanctum igitur unicuique... esto quod in Codice iuris canonici praecipitur, ut philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertracten ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant, atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum*» [98].

En lo que antecede nos hemos limitado a relatar, y nunca hemos hablado de un deber para con el tomismo. De esto tampoco aquí diremos nada. Pero un hecho quisiéramos dejar bien sentado: que hay una primacía doctrinal de Sto. Tomás. La iglesia, sus Concilios y sus Papas, le otorgaron esta primacía, y otorgaron esta primacía al Aquinate por considerarlo el más fiel y destacado representante y el más poderoso defensor científico del divino depósito de la verdad contra los asaltos de todos sus enemigos. Naturalmente, quien no considere a la Iglesia como la suprema guardiana de la eterna verdad sobre la tierra, custodiada ella misma, aún en medio de las tempestades y luchas de los siglos, por una especial providencia divina, nunca estará en condiciones de comprender plenamente esta primacía doctrinal.

JUICIOS DE AUTORES MODERNOS SOBRE TOMÁS DE AQUINO

Si todavía añadimos aquí a lo dicho el juicio de algunos modernos sobre Tomás, lo hacemos sólo a título de ilustración, para que se vea cómo también los espíritus modernos vuelven sus ojos hacia la figura del Aquinate con admiración o con temor, que es otro modo de admiración, siempre que estudian su sistema y lo conocen mejor. Es un mérito inmortal del protestante Überweg el haber estudiado -a diferencia de los anteriores historiadores modernos de la filosofía (en parte, también, Prantl), los cuales no estudiaban la Edad Media y, por consiguiente, como dijo uno, pasaban por Sto. Tomás y la Edad Media «con botas de siete leguas»- a Sto. Tomás y su época y haber dado a aquel periodo de tiempo el puesto que en la historia de la filosofía debía

[97] «*Hinc enim stirpitus extrahuntur errores opinionesque recentiorum, qui volunt non ipsum ens intelligendo percipi, sed ipsius qui intelligat affectionem: quos quidem errores agnosticismus consequitur tam nervose reprobatus Encyclicis Litteris Pascendi*». Stud. duc.

[98] Ib.

haber ocupado mucho antes. También cuantos posteriormente han editado la historia de Überweg sobre la Edad Media, como Baumgartner y Geyer, tienen un mérito extraordinario.

El hecho de que protestantes como el noble Leibniz admiraran a Tomás toda la vida -el mismo Frohschammer lo confiesa [99]-, y el que Neander llamara al Aquinate «*un Docteur des siècles*» [100], se debe precisamente a que conocían todavía mejor al gran campeón del siglo XIII. Entre los historiadores de más mérito en esta materia, merece citarse el francés Charles Jourdain. Con su obra en dos tomos *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, a la cual la Academia francesa otorgó el premio en 1856, causó una sensación plenamente justificada. Los resultados obtenidos parecieron entonces nuevos, incluso a muchos de los nuestros. Para Jourdain, es Tomás la expresión más alta y más perfecta del pensamiento filosófico medieval: «*l'expression du moyen âge*» [101]. Jourdain ni siquiera vacila en decir que no ha encontrado ni en Descartes ni en Leibniz ni en las escuelas filosóficas alemanas pensamientos verdaderamente profundos que no estuvieran ya contenidos en Tomás [102]. Después de Francia, un representante de Italia, un sacerdote, a quien se suele perdonar más fácilmente su separación de la Iglesia que su vuelta a ella. Nos referimos a Cristóforo Bonavino o Ausonio Franchi (1820-1895). Para él, eran Tomás y Kant los genios más grandes. Bajo el influjo del docto profesor Bertani, en Milán, que con frecuencia nos hablaba del notable apóstata, acabó por vencer Tomás a Kant, al cual Franchi refutó, al mismo tiempo que a sí mismo, en su *Última Crítica* (1889-93). Veamos todavía un ejemplo de Bélgica, país tan fértil en el terreno científico, con su magnífica Escuela de Lovaina. El profesor de la Universidad de Gante Edgar De Bruyne nos ha ofrecido todavía muy recientemente en su libro *Saint Thomas d'Aquin* una exposición, en parte verdaderamente brillante, del Doctor Angélico, aunque, desgraciadamente, también sobre él ejerció Rousselot una influencia perniciosa. De Bruyne no es ningún secuaz de la *philosophia perennis*, pues en el tomismo no ve más que soberbias y gloriosas ruinas [103]. Sin embargo, también para De Bruyne es Tomás una figura única en la historia de la filosofía [104], un genio de gigantesca fuerza de pensamiento, tan erudito como profundo, acaso el que mejor conocía en su tiempo a los griegos, árabes, judíos y Santos Padres [105].

---

[99] *Die Philosophie des Thomas v. Aquin*, Leipzig, 1889. Vorrede XX.

[100] Vid. Lecoultre, *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.* Lausanne, 1883, p. 13.

[101] *La philosophie de saint Thomas d'Aquin.* París, 1858, I, Intr., p. XVI.

[102] Ib., II, pp. 485-86.

[103] *Saint Thomas d'Aquin.* París, 1928, p. 102.

[104] «*Il est une figure unique dans l'historie de la philosophie*». Ib., 74.

[105] «*Cet homme de génie, géant de la pensée, érudit et réfléchi, qui connaît, le mieux*

Superando en la síntesis a Platón y Aristóteles, ha construido una obra tan colosal como la que Hegel intentó construir [106]. Con K. Werner, llama De Bruyne a la *Summa Theologica* del inmortal Tomás: el fruto más grandioso del saber medieval, «*le produit le plus grandiose dela science médiévale*» [107].

También la moderna Alemania protestante ha dejado de negar sencillamente la grandeza e importancia de Sto. Tomás. La *Historia de los Dogmas* de Harnack es una prueba de ello. Aunque no siempre libre de extraviadas apreciaciones, trata muy a fondo las doctrinas de Sto. Tomás [108]. Para él, es la Escolástica medieval una ciencia como cualquiera otra [109]. Tomás valoró señaladamente la experiencia [110] y fue un pensador de asombrosa energía de pensamiento [111]. En él quedaron oscurecidos sus antecesores y contemporáneos [112]. «*En último término*» -dice literalmente- «*el grandioso y complicado sistema (de Tomás) es, en realidad, en sumo grado sencillo*» [113]. Incluso Rodolfo Eucken afirmó indirectamente el poder espiritual del tomismo. Cuando el tomismo, impulsado por León XIII, resurgió poderosamente, escribió Eucken, en 1886, un opúsculo contra este renacimiento, y como introducción le puso estas palabras: «*La filosofía de la Edad Media, con su punto culminante en Tomás de Aquino, la considerábamos vencida y sepultada; lo que de ella seguía vegetando en círculos aislados, representaba más un resto del pasado que una parte integrante del presente o un germen para el futuro. Pero ahora lo pretérito, llevado de la mano por un poder que abarca el mundo, trata de situarse nuevamente en primer plano, y no pide tolerancia, sino dominio*» [114]. Mencionemos también aquí la opinión del adversario del neotomismo, Friedrich Paulsen, muerto recientemente, que, a propósito de la concepción del mundo, propia del Aquinate, dijo: «*Un sistema construido con amplitud de miras y poderosa inteligencia, que deja a la razón amplio campo para su actividad, para acabar siempre recordándole sus límites*» [115].

Para terminar, citaremos aún el testimonio de dos suizos. El primero, Enrique Loriti Glareano, fue un destacado erudito de Glarus, profesor en la

---

peut-être de son temps, les Grecs et les Arabes, et les Juifs et les Pères». Ib., 65.

[106] «*Mais chose curieuse, cet homme, qui par la synthèse, dépasse Platon et Aristote et qui met sur pied une oeuvre aussi colossale que celle tentée par un Hegel, s'incline à observer la nature d'un oeil scrutateur*».

[107] Ib., 56.

[108] Vid. *Lehrb. d. Dogmengeschichte*. Tübingen, 1910 (4ªed.), t. III, pp. 490 ss.

[109] Ib., p. 354.

[110] 355.

[111] 494. Vid. también pp. 468 y 473.

[112] Ib., 427

[113] Ib., 502

[114] *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*. Halle, 1886, p. 1.

[115] *Philosophia militans*, p. 65.

Universidad de Friburgo de Brisgovia, amigo del gran Erasmo y, sobre todo, de Egidio Tschudi. A pesar de sus incipientes simpatías por la Reforma, permaneció fiel a la antigua religión. De este humanista tenemos una magnífica oda en alabanza del Doctor Angélico, a quien celebra como escudo de la fe y el astro más resplandeciente de todos los sabios [116]. El otro es un doctor moderno, Henry Lecoultre, protestante. El estudio de Sto. Tomás despertó en él una admiración casi ilimitada por el gran Maestro. Ya hemos mencionado a Henry Lecoultre. ¡Cuán profunda y concisamente ha puesto de relieve el carácter inmortal de su doctrina con las citadas palabras: «*Il semble n'y pas vivre, ne vivre a aucune époque et en aucun lieu déterminé*» [117]. Refiriéndose a los decretos pontificios de León XIII [118], observa Lecoultre: «*Con todos estos decretos, Tomás ha sido declarado teólogo particular de la Iglesia romana y auténtico representante de la ciencia católica. Este es el mayor honor que Tomás pudiera apetecer, y no vacilamos en decir que si algún hombre merece tal honor, es ciertamente él*»: «*C'est là le plus gran honneur auquel il pû prétendre et nous n'hésitons pas à dire que, si cet honneur ètait dû à un homme, c'était bien a lui*» [119]. Estas palabras demuestran admiración ilimitada por el Aquinate. Pero también contienen una ligera alusión a la dificultad que una primacía doctrinal tiene que presentar, naturalmente, para una persona que no es católica.

[116]Vid. Dr. phil. E. F. J. Müller, *Glarean und Aegidius Tschudi*. Freiburg (Suiza), Universitätsbuchhandlung, 1933.

[117]Ib., p. 8. El Dr. Müller ha puesto amablemente a nuestra disposición esta oda todavía no impresa, que se encuentra en la Biblioteca del Estado de Munich (Cod. lat. 28, 235. Reproducimos sólo las dos primeras estrofas: «*Sol velut fulvis dominatur astris/ Et leo torvis animosus ursis,/ Sicut et cunctas superavit urbes/ Roma per orbem.// Sic viros inter venerandus omnes/ Sydus aevi nitidum, decusque/ Lucidum fulget, fideique scutum/ Doctor Aquinas*»

[118]*Essai sur la Psychol.*, l. c. p. 2.

[119]Ib. p. 16.

Parte II

TOMISMO

Introducción

EL TOMISMO, SISTEMA DOBLE

El tomismo es una concepción del universo, un sistema científico. A esta síntesis, realizada por el Maestro de Aquino sobre una base anchurosa, con una maravillosa variedad, con amplitud de miras y con gran agudeza, según ha dicho Federico Paulsen [1], tampoco ha podido negarle su admiración un Kuno Fischer [2]. Su importancia científica en la historia de la cultura sólo puede desconocerla quien nunca haya conocido con algún detalle las dos *Summas* del Doctor Angélico, sus *Quaestiones disputatae* y sus *Comentarios*. «*El mérito de Tomás*» -observa Rodolfo Eucken- «*consiste en haber estructurado y concluido sistemáticamente una concepción cristiana del mundo, en la que todo queda incluido. Relacionó al Cristianismo con la cultura y con la ciencia de una manera más estrecha y, al mismo tiempo que salvaguardaba firmemente el dominio de la religión, concedió a los demás sectores el derecho propio de cada uno*» [3]. ¿Fué Tomás solamente un teólogo?

Hay, y la hubo ya en el siglo XIII, también una filosofía tomista, una síntesis filosófica, a la cual en las disquisiciones que vamos a hacer a continuación consideraremos incluso en primer lugar y sobre todo. La relación existente entre ambas síntesis, la filosófica y la teológica, la determinaremos después con más detalle. De momento no haremos más que indicar el hecho de su existencia. Sin ella, son inexplicables las mencionadas obras de Santo Tomás. Eucken hace relación a esto mismo en el lugar citado arriba. No sin motivo ha vuelto a subrayar esto recientemente Otto Willmann [4]. La verdad es que desaparece, a ojos vistas, la oscuridad egipcia de una época en

[1] *Philosophia militans*, 65.
[2] *Geschichte der neueren Philosophie*, 66.
[3] Lebensanschauungen grosser Denker, 254
[4] *Aus der Werkstatt der Philosophie perennis*. Freiburg i. B., 1912, pp. 126-127

que se negaba, de cuando en cuando, incluso en círculos escolásticos, a Sto. Tomás una filosofía propia e independiente. Mérito es de un autor moderno, ajeno a la Escolástica, el profesor de París, Etienne Gilson, haber defendido la tesis de una filosofía tomista independiente casi como con una noble pasión. Él ha sido también quien ha indicado la causa principal de semejante negación y desconocimiento [5]. Porque Sto. Tomás no trató separadamente la filosofía, como hacemos nosotros ahora en nuestros manuales filosóficos, sino que la trató en su *Summa Theologica*, en unión con la teología; en otras palabras: estructuró ambas síntesis, uniéndolas orgánicamente en una poderosa síntesis de conjunto -éste es uno de los más grandes pensamientos que los grandes escolásticos de la Edad Media cristiana expresaron metódicamente en sus Sumas y Comentarios de sentencias-, por eso muchos le han negado una filosofía propia. Sin razón. Más acertado estuvo Jules Simon, cuando dijo de Sto. Tomás: «*Es un filósofo profundo, un pensador eminente. Orientado principalmente hacia la metafísica y la moral, subió hasta los más altos principios de estas dos ciencias, les dió una base verdaderamente filosófica y sacó las consecuencias de ellas con un rigor, un espíritu de continuidad y un método, que dan a su filosofía un carácter de regularidad y una peculiar grandeza, y hacen del conjunto de sus obras una verdadera enciclopedia del saber humano en el siglo XIII*» [6]. El gran pensamiento de la doble síntesis en la *Summa Theologica* lo ha expresado un compatriota del citado, de manera tan acabada, que no puedo menos de presentar al lector sus propias y magníficas palabras: «*Voici saint Thomas, le maître des maîtres, qui Aristote d'une main, la bible de l'autre, se dispose à résumer tous les travaux de son siècle dans une encyclopédie gigantesque et à écrire pour l'instruction des âges futurs cette immortelle Somme, où tous les problèmes de la science et de la foi sont décomposés dans leurs éléments, régulièrement discutés, magistralment résolus, où la sagesse humaine représentée par la Philosophe contracte un mariage, qui semble indissoluble avec la science sacrée: monument unique par l'ordre, la proportion, la grandeur de l'ensemble, comme par la finesse, l'abondance et la précision del détails. Certes, si jamais la science humaine a présenté l'image de l'éternet et du définitif, c'est au siècle de saint Thomas!*» [7].

Pero el que mejor, y de una manera más fundamental, ha defendido la tesis, con tanta frecuencia combatida, de una filosofía tomista independiente, ha sido Ernesto Commer. Con su rigurosa distinción y delimitación entre la fe y el saber, Sto. Tomás dió a su filosofía tres cosas que son la base de

[5] *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin.* Strasbourg, 1919, p. 23.

[6] *Manuel de la Philosophie.* París, 1846, p. 597.

[7] *Essais sur la philosophie et la religion au xxme siècle.* Paris, 1845, p. 49.

su independiencia: principios propios, objeto propio y método propio [8]. Los principios de razón, directamente evidentes en sí, son para la filosofía principios propios e independientes de la revelación. Con esto no pone trabas a los derechos de la teología, que, a su vez, tiene sus principios propios en los artículos de fe, independientes de la filosofía. Sólo se podría negar a la filosofía la justificación de su existencia si no tuviera principios. Este es un axioma que da siempre la pauta en la distinción de las ciencias y en la determinación de su autonomía. Autonomía absoluta de una ciencia particular no existe en ningún caso. Todas las disciplinas están, en último término, concatenadas, puesto que el objeto de todas ellas es la verdad. Esto da lugar entre ellas a relaciones de dependencia internas y externas, teóricas prácticas. Comoquiera que ninguna ciencia demuestra sus propios principios, puede ésta o aquélla tomar, incluso prestados, sus propios principios de una tercera ciencia. Pero tampoco esto pone aún en tela de juicio la autonomía de una disciplina. Según Sto. Tomás, los principios de la filosofía ni siquiera son prestados en modo alguno, sino directamente evidentes en sí mismos. Además de los principios propios, Tomás da a su filosofía un segundo elemento: el objeto propio, que abarca todo el campo gigantesco de las verdades naturales. Cierto es que la filosofía tomista, tal como salió del espíritu de su genial autor, no es un sistema acabado. Ninguna lo será jamás, porque la verdad es infinita. Incesantemente han continuado trabajando en ella, siguiendo la senda trazada por el Aquinate, miles y miles de filósofos de todas las Órdenes y de todos los estados. Otros seguirán a éstos. La filosofía tomista es capaz de progreso y amiga del progreso. Pero las aportaciones hechas por su mismo autor al campo de la verdades naturales en sus dos Sumas, en sus Comentarios y Opúsculos, las han admirado siempre cuantos seriamente las han estudiado. Esto lo expresó muy bien el Papa León XIII en su memorable encíclica *Aeterni Patris*: «*No hay campo alguno de la filosofía que (Tomás) no haya cultivado con ingenio y, al mismo tiempo, con solidez; sus investigaciones sobre las leyes del pensamiento lógico, sobre Dios y las substancias incorpóreas, sobre el hombre y las demás cosas sensibles, sobre las acciones humanas y sus principios, son tales, que en ellas se encuentra, no sólo la plenitud de materia y conveniente ordenación de las partes, sino también el método más apropiado, seguridad de los principios y fuerza de las pruebas...*» Finalmente, en la filosofía tomista se encuentra, junto con los principios propios y el objeto propio, un tercer elemento: el método propio. El proceso metódico de la filosofía y el de la teología son diversos. En el primero sirve de norma el camino de la demostración apodíctica por medio de pruebas de razón con todos sus elementos subordinados; en la segunda, la prueba de autoridad,

[8] *Die immerwährende Philosophie.* Wien, 1899, pp. 95 ss.

sacada de las fuentes de la revelación positiva por mediación del magisterio de la Iglesia, garantizado por Dios.

Así pues, el tomismo es una síntesis doctrinal. No sólo esto. Es un sistema doble, cuyas partes integrantes son la filosofía y la teología. Ambas son, en virtud de sus diversos principios, diversas entre sí, y, por tanto, absolutamente autónomas en sus respectivas esferas. La verdad, que es una, idéntica y sin contradicciones, y que constituye el objeto material de ambas, hace imposible toda contradicción entre ellas; más aún: hace posible que ambas, mutuamente subordinadas entre sí desde un punto de vista diverso, constituyan un todo armónico: la concepción cristiana, natural y sobrenatural del mundo y de la vida, que, metódicamente también, halló su más cabal expresión en las *Summae theologicae* medievales. De esto hablaremos luego con más detenimiento.

CARACTERÍSTICAS DEL TOMISMO

En lo que antecede hemos tratado de caracterizar la personalidad científica de Sto. Tomás. Hemos creído poder explicar su vida de actividad y trabajo, creadores de tan múltiples facetas, y, al mismo tiempo, tan personal, dándole unidad en su ardiente entrega a la verdad. ¿No sería, tal vez, posible en su sistema filosófico indicar un elemento fundamental, acaso un punto doctrinal, cuyo lógico y consecuente desarrollo pudiera caracterizar este sistema en su peculiaridad? Con esto hemos planteado una cuestión importante y al mismo tiempo difícil.

Su importancia es evidente. La característica doctrinal de un sistema es como si estuviera en relación con su alma. Las características pueden ser diversas, más profundas y menos profundas, según que nos revelen uno u otro entre varios caracteres o que nos den una visión de conjunto de varios de ellos, o, finalmente, que nos manifiesten aquél, más fundamental y más profundo, del cual se derivan todos los demás. Una característica del tomismo en este último sentido nos manifestaría la esencia de todo el sistema. Pero esto sólo sería posible si lográramos indicar un principio del sistema tomista que, 1º, sirviera de base científica a aquella rigurosa distinción entre teología y filosofía, que dio a la filosofía cristiana su autonomía; rigurosa distinción sobre la cual Tomás basó, al propio tiempo, la armonía entre la fe y el saber; un principio que, 2º, en su desarrollo, caracterizara al tomismo ya en su nacimiento, en el siglo XIII, y lo distinguiera de las otras corrientes espirituales que por entonces reinaban, haciendo, no obstante, justicia a las aportaciones de éstas en favor de la filosofía cristiana; un principio al cual, 3º, pudieran reducirse todos los más importantes puntos doctrinales y elementos metódicos de la filosofía tomista. Con semejante principio fundamental

tendríamos, efectivamente, una característica profundísima que nos revelaría la índole más íntima del tomismo y lo distinguiría de otras corrientes.

Pero con esto vemos ya claramente la dificultad del problema. Dificultad que todavía se pone más de relieve si consideramos las diversas opiniones sobre el carácter del tomismo. Acerca de esto, nuestros informes son, sin duda, muy incompletos. En muchas obras histórico-filosóficas no hemos encontrado absolutamente nada que sobrepase la importancia de una mera indicación.

Es bastante corriente que se acentúe la influencia aristotélica en las doctrinas del tomismo. Aristóteles, se dice, desempeña el papel de jefe en el campo filosófico, en lugar de Platón y Agustín. Por eso, a la tendencia filosófica del Aquinate en el siglo XIII se la denomina también, sencillamente, «aristotélica». Sabido es que ya Jac. Brucker [9] habló de «manía aristotélica» y «delirio aristotélico», pero sin distinguir con exactitud entre Escolástica en general y tomismo.

Los autores más modernos destacan, generalmente, como característica del tomismo la clara distinción entre la fe y el saber y la armonía entre ambos. Así, entre otros, Commer [10], Jourdain [11], Mandonnet [12] , Grabmann [13], Werner [14], Endres [15], Willmann [16], Baldwin [17], Überweg [18] . Algunos historiadores más antiguos, especialmente los opuestos a la Escolástica, por ejemplo B. J. Brucker y J. G. Buhle, consideraron aquella armonía como esclavitud de la filosofía ante las doctrinas de la Iglesia. Por ellos están influidos aún autores como Schwegler [19] y Kirchner [20].

Varios historiadores, entre los de más mérito, acentuaron además del aristotelismo y de la armonía entre la fe cristiana y el saber, algunos puntos de doctrina como especialmente fundamentales; así, Stöckl [21], y Grabmann [22], el concepto de la substancia primera; Überweg, el principio de causalidad [23]. Grabmann considera la doctrina del acto y la potencia como el segundo

[9] *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 885.
[10] *Die immerwährende Philosophie*, p. 95.
[11] *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin.* París, 1858, t. I, p. 435.
[12] *Siger de Brabant.* Lovaina, 1911, I, pp. 55 ss.
[13] *Thomas von Aquin.* (4) Kempten, 1920, p. 68
[14] *Der hl. Thomas von Aquin.* Regensburg, 1858, t. III, p. 655.
[15] *Geschichte der mittel. Philosophie*, 1908, p. 144.
[16] *Aus der Werkstatt der philosophia perennis*, p. 127.
[17] *Dictionary of Philosophy and Psychology.* New-York, 1902. «Thomism».
[18] *Grundriss*, 1915, II, p. 478.
[19] *Geschichte der Phil. im Umriss*, p. 211
[20] *Geschichte der Phil.* 3. Aufl. p. 239
[21] *Geschichte der Phil. des Mittelalters*, B. II, p. 448.
[22] *Thomas von Aquin*, pp. 93 y 65.
[23] *Grundriss* (10. Aufl., 1915), p. 494

pilar de la metafísica tomista [24]. Alberto Farges ve en la misma doctrina el fundamento y la base de toda la filosofía aristotélico-tomista [25]. Ya, antes que él, había dicho de esta doctrina el docto Vacherot: «*Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule, qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute expérience: Puissance et Acte, ces deux mots résument toute sa pensée et expliquent toute chose*» [26]. Recientemente, Noële Maurice-Denis ha llamado la atención principalmente sobre la importancia del ser potencial en el sistema aristotélico-tomista [27]. Ambos, Maurice-Denis y Farges, tienen el mérito, en parte, de haber aducido pruebas en favor de la fundamental importancia del ser potencial y actual. Más adelante sacaremos provecho de las conclusiones obtenidas por ellos.

Mandonnet trató de diferenciar el tomismo del siglo XIII del agustinismo de aquella época por medio de un número de tesis determinadas, las cuales no quiso De Wulf reconocer en su totalidad como exclusivamente tomistas. Más adelante volveremos sobre esto.

La costumbre de destacar sumariamente las más importantes conclusiones doctrinales del tomismo en los diversos sectores filosóficos: cosmología, psicología, ontología, teología natural, ética, etc., se ha generalizado en los últimos tiempos. Esto es excelente. De esta manera se señala con más exactitud la orientación espiritual del Aquinate. Pero sin una reducción de todas estas conclusiones doctrinales, numerosas y polifacéticas, a un principio fundamental, o a unos pocos principios de esta naturaleza, no puede explicarse la unidad de la síntesis en la multiplicidad de las doctrinas, y, por consiguiente, tampoco puede hablarse de una característica en sentido estricto. Hace ya casi trescientos años que Antonio Reginaldo, O,P., intentó hacer semejante reducción [28]. Según él, todo el sistema tomista se basa en tres principios principales: El primero: *Ens est transcendens*, que fundamenta la analogía del ser y lleva a la distinción entre el ser potencial y el real -*Potentia et Actus*-; el segundo: *Deus est actus purus*, el cual es demostrable por la vía de la causalidad, partiendo de las creaturas y de su contingencia; el tercero: *Absoluta specificantur a ser, relativa ab alio*, del cual se deduce que las actividades y sus perfecciones habituales se distinguen teleológicamente por sus objetos, y, por cierto, específicamente [29].

Nuestra exposición de las características que para el tomismo se han pro-

[24] Sammlung Göschen, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1921, p. 93.

[25] *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance.* París, 1918, pp. 17 y 23.

[26] Cit. ibid., p. 19.

[27] *L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin.* París, 1922.

[28] *Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis.* Tolosae, 1694. Editio nova Parisiis, 1878 (Lethielleux).

[29] Vid. Commer, *Die immerwährende Philosophie*, pp. 89-91.

puesto más o menos conscientemente, es imperfecta y contiene lagunas. Y, sin embargo, ¡qué profunda diversidad de opiniones! ¡La unión de estos contrastes parece aquí excluida de antemano! En apariencia, es así. En realidad, las divergencias desaparecen frecuentemente con sólo reducirlas a una síntesis superior y más profunda. Esto es, a nuestro parecer, lo que aquí sucede. La mayoría de las características expuestas contienen una valiosa parte de verdad, son caracteres típicos del tomismo, aunque aislados; pero son caracteres meramente secundarios, derivados, que, examinados con profundidad científica, se reducen a un principio único: a la doctrina del acto y la potencia. Tomás recibió esta doctrina de Aristóteles, y esto caracteriza ya su aristotelismo, que siempre le ha sido atribuido, aunque, como antes se ha dicho, también sacó de Platón, de Plotino, de Agustín y de otras fuentes, innumerables puntos doctrinales de su concepción filosófica del mundo. Pero tenemos que precisar aún nuestra tesis con mucha más exactitud.

Tomás no fue en la Edad Media y, sobre todo, en el siglo XIII, el único que hizo suya la teoría del acto y la potencia. También en los demás escolásticos, especialmente en los grandes, desempeña la teoría aristotélica del ser real-posible y real-efectivo un papel muy importante. Pero lo que, a nuestro juicio, es propio y, por eso, peculiar de Tomás, es el desarrollo y total desenvolvimiento de la distinción entre acto y potencia, llevados a cabo en su sistema con una lógica absoluta. En este sentido, la doctrina aristotélica del acto y la potencia llegó a ser en Tomás el auténtico principio de incorporación de los diversos elementos que de diversas fuentes recibió para su síntesis; llegó a ser el fundamento científico de la solución entre la fe y el saber y la característica distintiva del tomismo frente a las restantes corrientes del siglo XIII; llegó a ser el pensamiento central de todos los puntos de doctrina filosófica que más importancia tienen en su sistema y de los elementos metódicos de éste. En el desarrollo y perfeccionamiento, rigurosamente lógicos y consecuentes, de la doctrina aristotélica del acto y la potencia vemos nosotros la más íntima esencia y el punto central del tomismo.

LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL ACTO Y LA POTENCIA

¿Qué fue lo que movió a Aristóteles a aceptar un ser potencial? ¿Cómo lo fundamentó? ¿Cómo ha de concebirse exactamente? Motivo, fundamentación y concepto del ser potencial, éstas son las tres cuestiones que vamos a considerar aquí con mayor detalle.

Para el Estagirita, el punto de partida de todo filosofar está en la realidad sensible, efectivamente dada. Apoyado en este principio, camina con toda seguridad. Guiado por él, penetra en su Física y en su Metafísica, como un crítico, en la palestra contra los presocráticos, que fueron quienes le

dieron ocasión y motivo para aceptar el ser potencial. Ante él se presentan dos corrientes extremas, que, a pesar de ser diametralmente opuestas, llegan ambas al mismo resultado final: el monismo.

a) Heráclito es el jefe de una de estas corrientes. Todo es movimiento, *παντα ρει*; tal es su principio fundamental. Así, pues, para él no hay más que movimiento, devenir, acontecer, mutación. Hay movimiento, le contesta Aristóteles; hay un devenir, un acontecer, hay mutaciones; pero también hay el ser, también existe lo permanente, lo inmutable, es decir, el actus, el ser real. La negación de todo ser permanente y determinado negaría el devenir mismo, porque un devenir sin un deveniente -portador permanente-, una mutación sin algo permanente, que pase de una manera de ser a otra, ni siquiera pueden imaginarse [30]. Si todo es únicamente «devenir», nada es, puesto que todo es únicamente «devenir», y si nada es, todo es lo mismo, lo verdadero y lo falso, el ser y el no ser [31], el devenir y el no devenir. También se negaría el principio de contradicción, que es el primero y supremo en el orden científico [32]. Esta aguda crítica del Estagirita no sólo combate a Heráclito, padre de la «filosofía del devenir». Todavía hoy es científicamente aniquiladora para todo el moderno actualismo, desde Locke hasta Hegel, llegando hasta Bergson, que, como es notorio, ha vuelto a restablecer el principio monista: «todo es todo».

b) Jefes de la segunda corriente extrema fueron los eleatas: Jenófanes, Parménides, Melissus y Zenón. Parménides llevó esta doctrina hasta el extremo [33], y Zenón la defendió en esta forma radical. En contra de lo que afirmaba Heráclito, para ellos no hay más que lo actual: el ser absolutamente permanente, ningún devenir, ninguna mutación, ni accidental ni substancial -*generatio et corruptio*-, ninguna multiplicidad de las cosas [34]; únicamente una sola manera de ser -monismo-. Célebre es el argumento principal: nada deviene, porque, si así fuera, tendría que nacer de nada o de algo; de nada, no deviene nada; lo que deviene de algo, no deviene, porque ya era. A esto contesta Aristóteles; entre la nada y el ser real hay un tercer término: el ser potencial. De aquí la solución de la objeción: lo que nace no deviene de algo actual, sino de algo potencial, de tal manera que lo que solamente era real-posible se hace real-efectivo [35]. Por lo demás, Aristóteles incluye en esta clase de monistas, no sólo a los eleatas, sino a los filósofos anteriores en general

[30] III *Met.* 5 *Did.* II, 510, 20
[31] X *Met.* 5 *Did.* II, 589, 40; III, *Met.* 8 *Did.* II, 513, 38. Id., c. 3. *Did.* II, 503, 46.
[32] X *Met.* 5. *Did.* 589, 43.
[33] I *Phys.* 9. *Did.* II, 259, 42.
[34] Ib. 8. *Did.* II, 259, 10 ss.
[35] Ib., 8. *Did.* II, 259, 10-15.

[36]. Al suponer, como lo hicieron, por ejemplo, Anaxágoras [37], Empédocles y los atomistas [38], ciertas substancias primitivas, permanentes e inmutables, negaban toda mutación substancial y aceptaban sólo una unión accidental de aquellas substancias primitivas, de la cual sólo podía resultar un «ser de otro modo», pero nunca «otro ser». De lo dicho se desprende, de momento, el siguiente resultado: según Aristóteles, hay dos seres reales: uno, actual, es decir, efectivo; existe en sí, en la forma que le es propia, por ejemplo, la «flor», en cuanto que tiene existencia efectiva e independiente, o la actividad de «pasear», en cuanto que alguno, efectivamente, pasea; sin distinguir siempre con toda exactitud, Aristóteles llama a este ser actual ora *εντελεχεια*, forma de la cosa; ora *ενεργεια*, en cuanto que implica una actividad efectiva [39]; un ser potencial, es decir, posible, que, de suyo y en sí, todavía no es, pero puede devenir de la disposición de otro [40] -*δυναμις*, potentia, «*ον εν δυναμει*», ens in potentia-, por ejemplo, la flor, en cuanto que está virtualmente contenida en su semilla.

En la fundamentación del ser real-potencial es donde está para Aristóteles la dificultad. Por eso tenemos que considerarla con más detenimiento. Como ya hemos indicado, Aristóteles busca esta fundamentación en el movimiento. ¿Cómo es así? La existencia del movimiento es para Aristóteles un hecho absolutamente innegable. Los astros en el cielo, las olas del mar, los vientos y las tormentas y los ríos y las piedras de la tierra; las combinaciones, acciones y reacciones de los elementos en los cuerpos inanimados; la naturaleza, que engendra, alimenta, hace crecer y morir a las flores, a la hierba de las praderas, a los árboles y a los animales que pueblan el mar, la tierra y el aire, y, sobre todo, la triple vida del hombre, dan testimonio solemne de la existencia del movimiento. Lo que Aristóteles entiende aquí por movimiento -*κινησις*, motus- es, no sólo el movimiento local, sino toda mutación: local, cuantitativa, cualitativa, substancial -generación y corrupción [41]-. El convencimiento de Aristóteles acerca de la existencia del movimiento es tan firme e inconmovible, que llama al universo «*el conjunto de las cosas que se mueven*» [42]. Esta realidad exige una explicación. Ésta sólo la encuentra en la suposición de un ser real-potencial. Cualquiera que sea la manera en que se conciba el movimiento, siempre será, en orden a su íntima esencia, el paso de un sujeto de una manera de ser a otra. En este paso, el sujeto está ya

[36] I *Phys.* 8. *Did.* II, 258, 40; 259, 36.
[37] *De generat. et corrupt.* I, 1. *Did.* II, 432, 14.
[38] Ib., 433 ss.; c. 5, 458, 25 ss.
[39] Vid. VIII. *Met.* c. 3 y 8.
[40] *Phys.* 8. *Did.* II, 259, 15.
[41] X *Met.* 9. *Did.* II, 594, 41.
[42] III *Phys.* 1. *Did.* II, 273, 9.

parcialmente en acto; de lo contrario, no podría pasar de una manera de ser a otra, y, parcialmente, está sólo en potencia, precisamente también porque pasa de una manera de ser a otra. Si esta potencia no es nada real, el sujeto estará siempre únicamente en acto. Si siempre está únicamente en acto, nunca se encontrará de paso, y, si esto es así, no hay movimiento alguno [43]. De aquí, la célebre definición, muchas veces combatida [44], y nunca refutada, que Aristóteles da del movimiento: «*Actus entis in potentia quatenus in potentia*» -«*η του δυναμει οντος εντεληχεια η τοιουτον*» [45]-. El movimiento es un progresivo llegar a ser de aquello que es posible. No es, de suyo, acto ni potencia, sino, en parte, acto, y, en parte, potencia [46], y por eso supone necesariamente el ser potencial. La hipótesis de un ser real-posible, es decir, de un ser que de suyo todavía no es pero que tiene ya un fundamento real en la determinada disposición de otro, adquiere plena evidencia cuando se consideran las diversas especies del movimiento y de las mutaciones. Ya a los megarenses había preguntado Aristóteles, con notable ironía, si, por ejemplo, un individuo sólo era capaz y apto para una actividad en cuanto que ejecutaba actualmente dicha actividad, o, más bien, en cuanto que la actividad, aun cuando de momento no estuviera en ejercicio, estaba ya contenida en una disposición real del sujeto activo, en virtud de la cual éste podía ser activo. En el primer supuesto, resultaría el absurdo de que uno que en un momento determinado no ve, por ejemplo, cuando está dormido, tendría que ser considerado ciego, a pesar de poseer normalmente la facultad de la vista, y el mismo hombre que en el mismo día ve unas veces y otras no, tendría que ser considerado a la vez ciego y no ciego [47]. Lo absurdo de esta última hipótesis salta a la vista. ¿Quién se atrevería a negar que actividades como sentir, pensar, querer, aprender, hablar, pasear, que no corresponden a ningún ser inanimado, pero sí al hombre, suponen en su sujeto, antes de existir actualmente en él y mientras existen, aptitudes y disposiciones reales, completamente determinadas, de las cuales pueden devenir? Negar esto sería considerar como no existente todo aquello que llamamos facultad de sentir, facultad de pensar, voluntad, facultad de hablar. ¿No supone el componer versos o música ninguna disposición especial? Para todas estas actividades se suponen facultades, tanto pasivas como activas. ¿Acaso un médico no distinguirá entre la disposición del paciente para enfermar y para recobrar la salud? [48] ¿Por ventura, un edificio -empleamos aquí muchos ejemplos aris-

[43]Vid. III *Phys.* c. 1, 2 y 3.
[44]Vid. Schneid, *Naturphilosophie.* Paderborn, 1890, pp. 174 ss.
[45]III *Phys.* 1. *Did.* II, 273, 46; X *Met.* 9. *Did.* II, 594, 43; 595, 11.
[46]X *Met.* 9. *Did.* II, 595, 41.
[47]VIII *Met.* 3. *Did.* II, 565, 35 ss.
[48]X *Met.* 9, 595, 6.

totélicos [49]-, con relación al lugar en que se construye, con relación a los materiales de que se hace, con relación a los aparatos que han de trabajar en la obra, no supone en el arquitecto que ha de dirigirla innumerables disposiciones determinadas, que, a su vez, tienen que ser totalmente diversas, según sea el tamaño, la hermosura y la solidez del edificio? ¿No supone el morir, en el moribundo, una disposición real para la descomposición? ¿Por ventura la planta guarda con la semilla de que ha nacido la misma relación que con el mármol o el hierro, de los cuales no podría nacer? ¿Por qué los hombres engendran hombres; los animales, a su vez, animales; las plantas, plantas, y los hombres, animales y plantas, diversos entre sí, engendran seres diversos y de diversa manera? A causa de sus diversas disposiciones activas y pasivas. Afirmar lo contrario sería, como ya dijo Aristóteles, negar la diversidad y multiplicidad de las cosas. Toda la teoría de la generación, la patología con la teoría de las taras hereditarias, las teorías sobre la nutrición racional y el crecimiento sano, se apoyan, en definitiva, sobre la teoría del ser real-posible. ¿No ha indicado Farges, con razón, que también las combinaciones físicas y químicas y sus resultados completamente diversos dependen de las diversas disposiciones de los elementos y materias? [50] Por todas partes, a cada paso, en la naturaleza inanimada y en la viva, en el alma, en las artes y en las ciencias [51], sale a nuestro encuentro el ser conforme a la disposición, el ser que se opone a lo actual, y, sin embargo, se presupone para lo actual. Abarca tanto como la Naturaleza, mudable en general, porque es el supuesto de toda mutación, de toda multiplicidad y diversidad. Ciertas disposiciones nos han sido dadas por la Naturaleza misma, otras han sido adquiridas por la costumbre, y otras, a su vez, han sido el resultado de un aprendizaje [52]. Es extraño que una realidad, sin la cual no podríamos ser, vivir, comer, beber, trabajar ni dormir, como es la del ser potencial, parezca a muchos tan absurda. Pero quien se acerque a ella sin prejuicios y con seriedad científica, la verá como algo evidente y científicamente innegable, por lo mismo que no se le ocurre poner en duda la posibilidad real del conocimiento. Ni siquiera para la inteligencia vulgar es el sentido de esta realidad ajeno en modo alguno. Basta recordar algunos refranes o proverbios populares, como éste: «No de toda madera puede hacerse una pipa» [53]. No es éste el lugar oportuno para examinar con detalle aquellas célebres e ingeniosas objeciones dialécticas que el eleata Zenón presentó contra la posibilidad del movimiento. Pero no deja

[49] Vid. VIII, *Met.* c. 1; c. 3; c. 7; X *Met.* c. 9.

[50] *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, p. 30.

[51] VIII *Met.* 2. *Did.* II, 565, 1.

[52] VIII. *Met.* 5. *Did.* II, 567, 2.

[53] En castellano tenemos con el mismo sentido, entre otros, los siguientes: «de tal palo, tal astilla», «de aquellos polvos, estos lodos»

de ser interesante, todavía hoy, que incluso un Ed. Zeller no pudiera resolverlas [54] sino por medio de la distinción de acto y potencia, que empleó en su tiempo Aristóteles y luego el comentador Simplicio [55] y posteriormente los escolásticos.

Con esto podemos pasar ya al tercer punto: la definición exacta del ser potencial.

Excluyamos, en primer lugar, todo aquello que solamente se la parece y que por eso se confunde fácilmente con él, a pesar de no ser, en absoluto, idéntico. En esto se incluye el posible lógico, que ya Aristóteles [56] y, siguiéndolo, Sto. Tomás [57], llamaron un «*aequivoce possibile*», un «posible equívoco». Lógica o internamente posible es todo aquello que no contiene ninguna contradicción lógica interna, es decir, que se puede pensar como ente, mientras que su contrario ni siquiera puede ser pensado, y, en consecuencia, tiene que ser necesariamente falso [58]. De éste no hablamos aquí. El posible de que hablamos supone, es cierto, aquella posibilidad lógica interna, pero va más allá de ella, puesto que supone algo que está fuera de la posibilidad lógica, algo que existe realmente en las cosas, como el Dr. Kaufmann ha dicho acertadamente [59]. Es algo que ya existe en una disposición o aptitud de la cosa, en cuanto a la facultad, *κατα δυναμιν*. Precisamente por eso es real. Ahora bien: comoquiera que, en el mundo, toda actividad y todo devenir implican una mutación del sujeto activo y de lo que deviene, puesto que todo aquello que acontece o deviene es algo nuevo, algo otro, con relación a aquello que sólo se encontraba en estado de posibilidad, Aristóteles pudo reducir toda potencia real a la definición siguiente: es un principio de la mutación en otro o en cuanto que es otro: «*αρχη μεταβολης εν αλλω η η αλλο*»[60].

Pero todavía es necesaria una segunda precisión. Aquel principio de la mutación, o bien es una disposición para la acción, para la actividad y, acaso, incluso para la acción excelente. En tal caso se llama potencia activa [61]. Es, como dice Santo Tomás, un «*principium agendi in aliud ut aliud*»[62]. Comoquiera que para Aristóteles toda actividad y mutación es, en sentido lato, un movimiento, por eso la denomina simplemente principio de la mu-

[54] Vid. *Philosophie der Griechen* (5ªed.) I, 1, pp. 600 y 603.
[55] *Simplicii Comment. de Phys. Auditu* 1, VI, c. 9, pp. 360 ss. (Ed. Venet. 1566).
[56] VIII *Met.* 1, II, 564, 16.
[57] *Comment. in Met.* 1. 9, lect. 1.
[58] VIII *Met.* 1, II, 564, 16; IV *Met.* 12, II, 525, 3 ss.; Thomas, I, 25,3; *De Pot.* 1, 3; 5, 3; 2ªC. G., 37.
[59] *Elemente der arist. Ontologie.* Luzern, 1917, p. 70.
[60] IV *Met.* 12, II, 525, 17 y 21.
[61] IV *Met.* 12, II, 524, 16 ss.; VIII *Met.* 1, II, 564, 28; c. 2, II, 565, 30.
[62] I, 25, 1; Pot. 1, 1.

tación en otro, en cuanto que es otro [63]. Se llama *activa* precisamente porque está ordenada a la «actividad», a la «*actio*». Ya esta potencia activa tiene un gran círculo de acción. Cierto es que con el poder de la actividad divina no tiene sino una mera semejanza. Por qué razón, lo diremos más adelante. Pero en la esfera creatural abarca, en diversos sentidos, todos los movimientos y actividades de los reinos inorgánico y orgánico de las plantas, de los animales y hombres. Todos los movimientos y actividades de éstos presuponen en el sujeto activo una disposición determinada. Negar esto sería rechazar también la efectiva existencia, diversidad y multiplicidad de las cosas. Pero incomparablemente más amplio y más poderoso es el reino de la potencia llamada *pasiva*, el principio del padecer la actividad de otro, la disposición real en un sujeto para ser movido, para sufrir una mutación. Esta potencia abarca, no sólo la esfera de todas las actividades creaturales, sino ¡incluso todo el ser creatural! ¡Es el fundamento real de todo devenir! De ella tenemos que ocuparnos aquí continuamente.

Para comprender su alcance en toda su amplitud y profundidad, tenemos que hacer algo así como encuadrar esta potencia pasiva en todo el proceso aristotélico del devenir. Esto podemos hacerlo basándonos en una profunda sentencia del Estagirita: «Todo lo devenido es algo, de algo y en virtud de algo»: «*απαν το γιγνομενον γιγνεται εκ τινος τι και υπο τινος*» [64]. Aquí se indican los tres elementos principales en el proceso del devenir: aquello que ha devenido -*τι*-, es decir, el ser actual; aquello de lo que ha devenido el ser actual -*εκ τινος*-, es decir, el ser potencial; aquello en virtud de lo cual el ser potencial pasó a ser actual -*υπο τινος*-, es decir, la causa eficiente.

I. El ser potencial, *ον εν δυναμει*. Todavía no es en sí [65]; de lo contrario, sería ya acto; por consiguiente, todavía puede ser y no ser [66]; por tanto, con relación al acto, es todavía un no ser, *μη ον* [67]; y, sin embargo, no puede afirmarse que no es nada, puesto que es en otro en cuanto a la disposición [68]; en virtud de su capacidad real, es ya de tal modo que, sin un obstáculo externo, puede devenir [69], y esta capacidad se llama precisamente potencia pasiva.

Esta potencia pasiva es, en oposición a la activa, un principio del llegar a ser movido, del llegar a ser mudado, y, por consiguiente, un principio de padecer en un sujeto capaz de padecer de otro o en cuanto que es otro, «*η εν*

[63]IV *Met.* 12, II, 524, 9; Thomas *in Met.* l. 9, lect. 1.
[64]I, *Phys.* 8. *Did.* II, 259, 15.
[65]VIII *Met.* 8, II, 571, 16.
[66]I *Phys.* 8, II, 259, 18.
[67]III *De Coelo*, 2, II, 415, 4
[68]VIII *Met.* 7, II, 569, 1-10
[69]VIII *Met.* 1, II, 564, 23.

αυτω πασχοντι αρχη μεταβλης παθητικης υπ αλλου η η αλλο». De completo acuerdo con Aristóteles, pero con la concisión que le es propia, llámala Tomás un «*principium patiendi ab alio*»[70]. Tenemos que detenernos un momento ante esta profunda definición, para subrayar tres elementos importantes que en ella se contienen.

1.- «*Principium*», es decir, una aptitud o capacidad, una disposición para una nueva manera de ser. Así hay en el mármol la disposición para una estatua, disposición que no se da en el agua. Esta disposición puede ser, según los casos, totalmente diversa: disposición para la mutación en general o, en particular, para un estado del ser más perfecto o empeorado, pues también la corrupción tiene que tener una disposición en el que ha de corromperse; de lo contrario, no sería posible [71]; la disposición puede estar ordenada a una mutación meramente accidental, local, cuantitativa o cualitativa, o bien a la mutación del sujeto mismo, en el cual se da la aptitud para una mutación substancial [72], cuyo substrato lo forma siempre la materia prima como potencia pasiva de todas las mutaciones corpóreas [73].

Dos elementos son fundamentales con relación a esta potencia pasiva: Primero, el devenir de todo ser supone que todavía no es lo que deviene; en otras palabras: supone la privación del acto, de la forma de aquello que deviene. Sto. Tomás denominó esta parte negativa de la potencia pasiva «*carentia formae in eo quod est in potentia ad formam*» [74]. En este sentido pudo decir Aristóteles: lo que deviene, deviene de la privación, «*εκ της στερησεως*», de aquello que todavía no tiene ser en sí [75]. Esta privación puede, naturalmente, ser tan múltiple como el ser mismo, cuya privación es [76]. Segundo: aunque el ser posible todavía no es aquello que puede devenir, es ya en la potencia pasiva en cuanto a la aptitud, es decir, *inchoative*, como principio o comienzo de aquello que puede devenir, por lo cual Aristóteles lo denomina siempre «*αρχη*» y Sto. Tomás «*principium*» [77].

2.- «*Patiendi*». Quien por «padecer» no entienda más que un ser movido, externo y pasajero, tiene poco que ver con la concepción aristotélica de la potencia pasiva. Padecer y ser pasivo tienen en Aristóteles un sentido mucho más amplio y más profundo. Significan el poder recibir de otro no sólo actividades, sino también nuevas manera de ser y, por cierto, accidentales y

[70] I 25, 1; *Pot.* 1, 1.
[71] IV *Met.* 12, II, 524, 30 ss.; VIII *Met.* 1, II 564, 28.
[72] VIII *Met.* 8, II, 571, 18.
[73] VIII *Met.* 7, II, 569, 20; XIII *Met.* 1, II, 630, 6.
[74] I, 66, 2.
[75] I *Phys.* 9, II, 259, 18.
[76] VIII *Met.* 1, II, 564, 44.
[77] Vid. VIII *Met.* c. 1 y IV *Met.* c. 12.

substanciales, y, por consiguiente, cualquier ser devenido, tanto si es substancia como si es accidente, es aquí un ser pasivo, un ser movido, un *motum*, que recibe y tiene de otro el ser y el ser activo [78]. Sólo entendida así, recibe su sentido profundo aquella fórmula aristotélica del principio de causalidad: todo lo que es movido, es movido por otro: «*απαν το κινουμενον υπο τινος αναγκη κινεισθαι*» [79]. Ahora bien: todo lo que recibe y tiene de otro el ser y la actividad, es decir, todo lo que es pasivo, está, a su vez, en disposición -*in potentia*- para perderlo de nuevo. Por eso, «*pati*», ser capaz de padecer, significa en el Estagirita ser apto no sólo para recibir una perfección, sino también para perder una que se posee [80], por ejemplo, para enfermar, morir, perecer. Esto nos aclara todavía otro punto importante y muy mal conocido: la relación íntima entre la potencia pasiva y la activa en las cosas devenidas. Cierto es que son diversas una de otra y, desde un punto de vista, incluso opuestas entre sí. Pero no desde todos los puntos de vista. Comoquiera que toda potencia activa devenida ha recibido de otro el ser y el obrar, por lo cual no siempre es activa *in actu*, sino que unas veces es activa y otras no, supone también necesariamente pasividad, y necesita, asimismo, para pasar a la actividad, ser movida. De aquí la aguda observación de Aristóteles: en cierto sentido, la misma potencia es pasiva y activa al mismo tiempo [81]. La razón fundamental está en que, en la cosa devenida, *eo ipso* porque es devenida, es decir, pasiva, el ser y la actividad no son una misma cosa. Lo devenido no es, de suyo, ser activo, sino que únicamente está *in potentia* para el ser activo [82]. En este sentido es absolutamente verdadero que en el mundo devenido la potencia pasiva abarca también todo el reino de la potencia activa y se presupone en ésta. Sólo en Dios se da la potencia activa sin pasividad, porque el ser y la actividad son en él una misma cosa.

3.- El motor y lo movido o bien son dos sujetos diversos, y entonces es claro que el ser movido viene de otro, o bien están ambos en el mismo sujeto, como sucede en el movimiento propio, en el cual el mismo sujeto es activo y pasivo. Pero tampoco en este caso puede la parte motriz del sujeto identificarse con la movida, puesto que la última, como *ens potentiale*, es un «no ser», mientras que la primera, como motriz, es un ser. Ahora bien: una misma cosa no puede, al mismo tiempo, ser y no ser. Por eso dice Aristóteles con toda lógica: lo que es movido es movido *por otro*, «*υφ ετερου*» o en cuanto

[78] VIII *Met.* 8, II, 571, 18.

[79] VII *Phys.* 1, II, 333, 9; Thomas, I, 2, 3; C.G. I, 13.

[80] IV *Met.* 12, II, 524, 30 ss.

[81] «*φανερον ουν οτι εστι μεν ως μια δυναμις του ποιειν και πασχειν*». VIII *Met.* 1, II 564, 31.

[82] También alude a esto Aristóteles en el célebre c. 5 del tercer libro *De Anima*.

que es otro, «*ηετερον*»[83].

II. La efectuación de ser real-posible es el ser actual, el acto, por lo cual se denomina ser real-efectivo. El acto es el ser algo -*τι*- devenido, al cual estaba ordenado el ser potencial como a su perfección [84]. Así, pues, ambos son correlativos [85], puesto que lo potencial es potencial en cuanto aptitud para el acto, y el acto es su efectuación. Por consiguiente, el acto es analógicamente diverso, según la diversidad de la potencia que es efectuada [86]. Aun cuando Aristóteles no distingue siempre entre las denominaciones de «*ενεργεια*» y «*εντελεχεια*» que aplica al acto, con todo, «*ενεργεια*» designa con más frecuencia el acto de la actividad y «*εντελεχεια*» el acto del ser, ya se trate de la forma substancial, «*εντελεχεια πρωτη*», ya de la forma accidental, «*εντελεχεια δευτερα*» las cuales, como formas del ser, expresan, ambas a dos, más bien un acto permanente y más perfecto. Aquí sería muy interesante exponer con más detenimiento la relación interna entre ambos correlativos, el ser posible y el ser efectivo. Pero tenemos que contentarnos con unas palabras, sin mencionar los casi innumerables axiomas que la época posterior derivó de esta doctrina.

1.- El ser potencial y el actual son diversos, «*δυναμις και ενεργεια ετερον εστιν*» [87], puesto que el primero no es más que la disposición para aquello que el segundo es actualmente.

2.- Más aún. Potencia y acto se oponen incluso contradictoriamente en cierto sentido, en cuanto que se enfrentan mutuamente como ser y no ser de la misma cosa [88]. De aquí nació el axioma aristotélico: una misma cosa nunca puede estar, desde el mismo punto de vista, en acto y en potencia. Esta fue también la razón en que se basó Aristóteles para afirmar que todo lo que es movido tiene que ser movido por otro [89].

3.- Lógicamente resultó de aquí este otro axioma: al ser potencial no le corresponde ninguna actividad, «*το δυνατον δε παν ενδεχεται μη ενεργειν*» [90], puesto que todavía no es. Activo sólo puede serlo un ser actual. De aquí el principio de los escolásticos: «*Agens agit inquantum est in actu, patiens patitur inquantum est in potentia*»[91].

4.- Comoquiera que el ser potencial y el actual se relacionan entre sí como

---

[83]VIII *Met.* 1, II, 564, 23; id. IV *Met.* c. 12; Thomas, *in Met.* 1, 9, lect. 1; C.G. 1, 13.
[84]VIII *Met.* 1, II, 564, 6; Thomas *Verit.* 8, 4 ad. 13.
[85]VIII *Met.* 9, II, 572; ib. c. 6, II, 568.
[86]VIII *Met.* 6, II, 568, 12.
[87]VIII *Met.* 3, II, 566, 12.
[88]I *Phys.* 8, II, 259, 11.
[89]VIII *Met.* 1, II, 564, 23; VII *Phys.* 1, II, 333, 9; Thomas, *Sent.* I, d. 8. q. 3, 1 ad. 3.
[90]VIII *Met.* 8, II, 571, 16.
[91]Thomas, I, 1, 3; II, C.G. 7.

el no ser y el ser, el acto en sí es siempre más perfecto y mejor que la potencia, y por eso en lo malo es también peor que ella [92]. Esto lo expresó Sto. Tomás mucho más sencillamente y con mucha más precisión en aquellas palabras: «*Actus semper superat potentiam in bono et in malo*» [93].

5.- Mucho más importante es aún otro punto. Sólo la doctrina del acto y la potencia hace posible una concepción sintética del Universo. Todos los seres corpóreos, sin exceptuar al hombre, están compuestos de múltiples partes. Entre varios seres actualmente existentes es imposible una unidad interna, una *unio per se*, puesto que cada ser conserva en la unión su ser propio e independiente. No sucede lo mismo cuando una multiplicidad de partes sólo se da potencialmente bajo un solo principio otorgador del acto. Toda cosa es lo que es por medio de su acto. Si éste es en una cosa esencialmente uno, también la cosa misma será una. Esto lo indicó Aristóteles en el segundo libro *De Anima*, c. 1, diciendo: el alma y el cuerpo son en el hombre una sola cosa, porque están unidos como materia y forma, como potencia y acto, y por los ejemplos que allí aduce se ve claramente que el Estagirita defiende el principio general de que: potencia y acto en un mismo sujeto constituyen siempre un *unum*, un ser único [94]. Sto. Tomás expuso más tarde esta misma doctrina mucho más clara y profundamente: «*Plura non possunt fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus, et aliquid potentia*»[95]. Sobre este principio basó en 1270 su tesis de la unicidad de la forma substancial en el hombre contra la pluralidad de las formas substanciales de los platónicos, para defender la unidad personal del hombre.

III. Lo que Aristóteles requiere como tercer elemento para el proceso del devenir es la causa eficiente, aquello por lo cual -υπο τινος- el ser potencial es pasado al acto. La causa eficiente es absolutamente necesaria para el devenir de las cosas: porque, comoquiera que el ser potencial es al actual como el no ser al ser y, por consiguiente, no le corresponde ninguna actividad, no puede darse el ser a sí mismo, puesto que todavía no lo tiene. Necesita ser movido por otro, puesto que es pasivo. Y este otro es la causa eficiente. Y también entre ellos y su objeto se da nuevamente la relación de acto a potencia. A su influjo activo sobre el ser potencial consagró Aristóteles un capítulo entero de su Física [96]. Al mismo tiempo desarrolló un nuevo principio, que también en otros aspectos, por ejemplo, para demostrar la objetividad del conocimiento, es fundamental: «*La actividad del agente está al mismo tiempo en el paciente*», «*Actio agentis est simul in patiente*». Esto quiere decir: el

[92] VIII *Met.* 9, II, 572, 1-14; III *De Anima*, 5. *Did.* III, 468, 35.
[93] I-II, 71, 3; *Pot.* 7, 2 ad 9; *in Met.* l. 9, lect. 11.
[94] II *De Anima*, c. 1; III, 444, 45.
[95] I C.G. 18.
[96] III *Phys.* 3, II, 275-276.

acto en el cual la causa eficiente mueve activamente al ser potencial y el acto en el cual el ser potencial es movido son uno mismo, con la mera distinción lógica de que el mismo acto sale activamente de la causa eficiente y es recibido pasivamente por el ser potencial. Exactamente lo mismo piensa Tomás sobre esta cuestión [97].

Con la causalidad eficiente del devenir está en conexión todavía otro principio importante: El acto es absolutamente anterior a la potencia: «*προτερον ενεργεια δυναμεως εστιν*» [98], o, como Tomás dijo más tarde en la Escolástica: «*Actus simpliciter prior est potentia*» [99]. Esto, afirma el Aquinate, es verdadero desde un triple punto de vista. El acto es anterior a la potencia en el orden al concepto, «*λογω*», en orden al tiempo, «*χρονω*» y en orden a la naturaleza (substancia), «*ουσα*».

a) En orden al concepto o al conocimiento, porque, en cuanto que una cosa es potencial, sólo es conocida por aquello que puede operar o devenir, es decir, por su acto correspondiente; por tanto, lo potencial sólo es conocido por el acto [100].

b) En orden al tiempo, el individuo en sí es, ciertamente, primero potencial y luego actual; primero la semilla y luego la planta; pero en el orden consecutivo de una especie determinada, es decir, específicamente, el acto es siempre anterior a la potencia, puesto que el devenir supone una causa eficiente, hasta el punto de que nada pasa del ser potencial al ser efectivo, a no ser por un ser que ya existe actualmente, por ejemplo, un hombre por otro hombre [101].

c) En tercer lugar, el acto es también anterior a lo potencial en orden a la naturaleza, porque la causa eficiente, en la cual está la naturaleza de lo que ha de devenir, es siempre entitativamente anterior a aquello que deviene por ella. Además, el acto, al cual se ordena la potencia, es también la causa final del devenir. Ahora bien, la causa final es siempre *in ordine intentionis* la primera causa y la causa de todas las demás causas [102].

Que esta especie de demostración tiene que acabar llevándonos a la existencia de Dios, a la existencia de un *actus purus*, dícelo el propio Aristóteles en el mismo capítulo [103]. Si lo potencial presupone siempre un ser actual, tiene que haber un primer ser actual que excluya toda potencialidad, es decir, que sea acto puro.

---

[97] III *Phys.* lec. 4.
[98] VIII *Met.* 8, II, 569, 38.
[99] I, 3, 1.
[100] VIII *Met.* 8, II, 569, 46-52.
[101] Ib., 570, 1-10; Thomas, I, 3, 1.
[102] VIII *Met.* 8, II, 570, 27 ss.
[103] Ib., 571, 11; Thomas, I, 2, 3.

Con esto se manifiesta a nuestros ojos la importancia de la doctrina aristotélica del acto y la potencia en todo su enorme alcance. Este doble principio ontológico abarca todo lo devenido, lo substancial y lo accidental. Esta doctrina del ser real-posible y del ser actual, basada en el devenir y en la mutación de las cosas, hace posible al ingenioso y profundo Estagirita, en cuanto el entendimiento humano es capaz de ello, explicar el ser y su privación, el devenir, la multiplicidad y diversidad de las cosas y la unidad en la multiplicidad y, al mismo tiempo, distinguir entre Dios y lo devenido. Tomás le sigue por este camino, y ya aquí hemos hecho resaltar frecuentemente, con toda intención y de preferencia, aunque, por el momento, sólo como de paso, la consonancia entre ambos. Lo dicho nos indica ya que Tomás, en la concepción de este problema fundamental, fue, efectivamente, aristotélico. Muchos son los puntos todavía oscuros en el incomparable pensador griego, o que sólo han sido tocados superficialmente, los cuales serán aclarados y profundizados por Tomás. Esto lo veremos en lo que sigue. El problema más oscuro para Aristóteles fue siempre el de la materia prima, la cual era para él, ciertamente, el principio pasivo de todo devenir corpóreo y fue también considerada por él como el modelo para la potencialidad espiritual; a pesar de lo cual, la juzgó devenida. Guiado por la luz del Cristianismo, Tomás la considera también ingenerada, puesto que la materia prima es el primer substrato de todas las generaciones, pero no como no devenida, puesto que ha sido creada. Mostrar la enorme importancia que esto hubo de tener necesariamente para la concepción tomista del Universo, es cosa que nos vemos obligados a reservar para más adelante.

Capítulo 7

La doctrina aristotélica del acto y la potencia

[1]

Cómo se ha de regular en casos y controversias determinados la relación entre la fe y el saber y por dónde ha de trazarse la línea divisoria de ambos campos, es cosa por la cual vela la Iglesia, asistida por un espíritu superior. Ya durante la Edad Media veló por eso y lo hizo por medio de numerosas decisiones. Pero la forma en que podría darse a este problema una solución científica satisfactoria por medio de normas generales y concretas, constituyó para la incipiente Escolástica una dificultad casi insoluble. Sto. Tomás de Aquino intentó solucionar la cuestión en el sentido de la armonía entre la fe y el saber a base de su clara distinción. Las ventajas de esta solución han sido plenamente reconocidas por los más serios historiadores, bajo la dirección del patriarca de la moderna filosofía de la Historia, Federico Überweg. ¡Con razón! Una distinción científicamente clara es aquí de una importancia imprevisible. Da a la fe su esfera intangible, y a la teología, que descansa sobre la fe, sus propios principios, su objeto, su método. Pero esto no es más que un aspecto. También da a la filosofía su ser, puesto que también le da sus propios principios y, con ellos, su objeto y su método. Le da la justificación de su existencia, su esencia, su autonomía. Así, pues, esta clara delimitación no es, como dijo De Wulf [2], una cuestión meramente religiosa y extrafilosófica. Es, al mismo tiempo, la cuestión más profunda e internamente filosófica. La armonía de la fe y el saber, basada en la distinción entre una y otro, regula, a su vez, la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, Estado e Iglesia y,

[1] *...como base de la concepción tomista de la fe y el saber.* Hemos abreviado el título para que pueda encabezar las páginas del capítulo. N. E.

[2] *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* Traducción autorizada por el Dr. R. Eisler, Tübingen, 1913, pp. 86 ss.

en general, todo el trabajo cultural del individuo y de la sociedad.

Mas a duras penas podríamos comprender claramente la solución tomista en su profundo alcance, si no hiciéramos algo así como retrotraerla a su medio y ambiente históricos, de los cuales surgió en medio de luchas. Los grandes hombres no tienen por qué temer a la Historia. ¡En ella y por ella se hacen todavía más grandes! La historia de la filosofía iluminará nuestro problema de una manera totalmente peculiar.

CONSIDERACIONES HISTÓRICAS

El haberme dedicado durante dos decenios al estudio de la historia de la filosofía me ha hecho sucumbir a la tentación de acometer la empresa de reducir aquí brevemente las diversas opiniones acerca de la relación entre la fe y el saber a unas cuantas principales. La empresa es arriesgada, y quien se atreva con ella merece benevolencia.

I. A la cabeza de todas colocamos la opinión de aquellos que han enfrentado la fe y el saber en una oposición irreconciliable. Incluímos aquí dos corrientes extremas, condenadas ambas por la Iglesia, a saber: la de los tradicionalistas o fideístas, para quienes todo saber racional es, o bien inasequible o, por lo menos, peligroso para la fe; la de los racionalistas sistemáticos de las épocas antigua y moderna, quienes, con Lange, Ed. Zeller, Paulsen etc., rechazan fundamentalmente toda fe religiosa como un peligro para el saber. Comienzos de estas dos corrientes diéronse en todos los siglos. Pero todo aquél que se esfuerce en ser justo frente a la Edad Media, profundamente imbuida de las ideas y sentimientos del Cristianismo y de la Iglesia, no podrá achacarle ninguna corriente sistemáticamente racionalista, hasta la época en que Sigerio de Brabante, a la cabeza del averroísmo latino (1270), y, en el siglo siguiente, Juan Janduno y Marsilio de Padua defendieron aquella desacreditada verdad doble, es decir, el principio de que puede haber una cosa demostrable filosóficamente, la cual tiene que ser rechaza en teología.

II. Incomparablemente más numerosa son en la historia de la cultura los adeptos de la armonía entre la fe y el saber. Esto se aplica, sobre todo, a la Edad Media. Pero ¿cómo fundamentar científicamente esta armonía? En esto hubo divergencias entre los espíritus, incluso en la Edad Media, tan adicta a la Iglesia. Acaso podamos también aquí, siguiendo a la Historia, distinguir tres intentos de solución, esencialmente diversos:

1.- Armonía, basada en la distinción de ambos. Sto. Tomás.

2.- Armonía, basada en la separación de ambos. La fe y el saber no tienen nada que ver entre sí. Por consiguiente, tampoco se contradicen. Este extrañamiento mutuo comenzó ya en Guillermo de Ockham (†1349). Adquirió una forma más concreta en Kant, en el protestantismo, en Schleiermacher, etc., en los cuales la fe, desterrada del reino del conocimiento y de

la verdad, fue relegada al terreno del ciego sentimiento. Que esta corriente acaba por desembocar también en el racionalismo, lo ha demostrado el modernismo. En cuanto que los sentimientos de fe, absolutamente ciegos y nacidos en el subconsciente, alcanzan los umbrales de lo consciente y encuentran su expresión en fórmulas dogmáticas, signos religiosos -sacramentos- y uniones sociales -iglesias-, están sometidos única y exclusivamente a la razón humana.

3.- Armonía entre la fe y el saber a base de la confusión de ambos o -por lo menos parcialmente- identidad del objeto de una y otro. Más o menos conscientemente sirve aquí de norma este pensamiento: la fe y el saber armonizan entre sí, porque aquello que se cree y que tiene que ser creído en primer término por todos, también puede ser demostrado, por lo menos en lo que se refiere a la cuestión «*an sit*», y, por consiguiente, no hay contradicción alguna entre la fe y el saber. La tendencia de esta corriente a admitir una transformación interna de la fe en saber es fundamental en ella. Retrotraemos su origen a Filón de Alejandría († hacia el 50 d. C.), que se esforzó en demostrar por la filosofía griega las verdades de fe contenidas en el Antiguo Testamento. Sabido es que tampoco entre los escritores de la Patrística faltaron quienes intentaran reducir la filosofía griega a la Sagrada Escritura, e incluso quienes atribuyeran la doctrina de la Trinidad a filósofos paganos, especialmente a Platón. ¡Esto era confusión de las fuentes! En el pagano Plotino, la fe y el saber se entrecruzan confusamente. Incluso el poco piadoso Porfirio designa como fin de la filosofía simplemente la salvación de las almas. Para el gran Agustín, la filosofía y la religión se identifican [3], y a la verdadera filosofía pertenece también la recepción de los sacramentos [4]. Los más grandes filósofos árabes, como Avicena y Averroes, trataron de demostrar la armonía entre la filosofía y la fe coránica, afirmando que todo lo que se contenía en el Corán podía ser demostrado por la filosofía, y que ambas, la revelación coránica y la filosofía, tenían que ser reducidas a la iluminación divina del *intellectus agens separatus*. ¡Esto era, de nuevo, confusión de las fuentes!

El «*credo ut intelligam*» de S. Anselmo [5] posee, todavía hoy, admiradores. ¡Muy comprensible! ¡Fué una figura señera aquél arzobispo de Canterbury! Y acaso en esta sentencia abarcara el espíritu de su tiempo más profundamente y en una fórmula incomparablemente más típica que cualquier otro, aun cuando el arrebatado Abelardo poseyera un horizonte más amplio y un entendimiento metódico más agudo. Con esto no defendemos todavía, como se demostrará en lo que sigue, la tesis de nuestro eximio Grabmann [6],

[3] *De Vera Religione* c. 5 (P.L. 34, 126)
[4] Ib.
[5] *Proslogion*, c. 1., P.L. 158, co. 227 B.
[6] En los dos primeros tomos de *Geschichte der scholastischen Methode.*

que ha tratado de reducir a esta fórmula anselmiana absolutamente toda la Escolástica medieval. Tampoco estamos de acuerdo con él en la valoración objetiva de la fórmula. Pero que el «*credo ut intelligam*», en el sentido de: *para llegar desde la fe al conocimiento interno de lo creído*, dominó los cuatro primeros siglos de la Escolástica, y todavía a muchos espíritus del siglo XIII nos parece una realidad innegable, una realidad que tenía que imponerse espontáneamente a un historiador como lo es Grabmann. El «*credo ut intelligam*» anselmiano es más antiguo que Anselmo. Ya Pascasio Radberto († hacia 860) había pensado esencialmente lo mismo [7]. Ya él había citado aquel célebre pasaje de Isaías 7, 9, al cual siempre hicieron referencia posteriormente los adeptos de esta corriente, incluso el mismo Anselmo [8]: «*Nisi credideritis, non intelligetis*» [9]. Toda especulación tiene que partir de la fe, declara Escoto Eriúgena (†877), el ingenio más agudo de los dos siglos anteriores a San Anselmo: «*Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo*» [10]. Y luego descompone con su especulación neoplatónica todos los misterios. El mismo pensamiento domina más tarde, en diversos grados, a todos aquellos que, con Anselmo (1033-1109), aplicaron la filosofía o la dialéctica a la teología, como Berengar de Tours (999-1088), Roscelino, Hugo de St. Víctor (1096-1141) y Ricardo de St. Víctor (†1173), Pedro Abelardo (1079-1142), Roberto de Melun (†1167) [11], Thierry de Chartres (†1155), Gilberto Porretano (†1154), Juan de Salisbury (†1180), Alano de Insulis († hacia 1203). Pedro Lombardo († hacia 1164) se muestra precavido; rehusan toda aplicación de la dialéctica a la fe, por barruntar en ello un peligro: Anselmo de Laon (†1177), Guillermo de Champeaux (†1121), Roberto Pulio (†1146) y, más tarde, Guillermo de Auxerre (†1234). Juzgan con rigurosa hostilidad toda aplicación de la dialéctica a la fe: Bernardo de Claraval y Pedro Damiano. Pero todavía en el siglo XIII se encuentran bastantes en la senda trazada por el «*credo ut intelligam*». Simón de Tournai enfrenta a Cristo con el «*credo ut intelligam*», y a Aristóteles, con el «*intellige et credes*»[12]. Colocando la fe al frente de toda investigación, quieren probar, después, los más profundos misterios: Rogerio Bacon (†1294), Enrique de

[7] *De fide, spe et charitate*, c. 7 y 8. P.L. 120, 1404-9.

[8] «*Neque enim quaero intelligere ut credam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam*» Proslog., c. 1. P.L. 158, 227 C.

[9] *De fide, spe et charitate*, c. 8. P.L. 120, 1408 C.

[10] *De Divis. Nat.*, I, II, 15. P.L. 122, 545 B. «*Nihil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit*». Ib., l. I, 71. P.L. 122, 516 C.

[11] «*Alia (cognitio) illa est de qua nunc agimus et pro qua scriptum est crede et intelliges. Nam ad intelligendum credendo pervenitur et non ad fidem intelligendo.*» Vid. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 338.

[12] El mismo, 550.

Gante (†1293) y Raimundo Lulio (†1315). Sígueles más tarde, recorriendo el mismo camino y apoyándose en los dos de St. Víctor, el Cardenal Nicolás de Cusa.

Históricamente considerado, el «*credo ut intelligam*» ha ejercido un influjo poderoso. Y, sin embargo, no fue una fórmula feliz para solucionar las relaciones entre la fe y el saber. Era demasiado estrecha, dejaba el terreno filosófico en cuanto tal completamente a un lado. Daba, incluso, de mano a la fundamentación apologética de la fe. Además, encerraba también peligros para la fe misma. La tendencia a avanzar de la fe al saber de lo creído, al saber demostrativo de las verdades de la fe [13], tenía que llevar a la supresión de la fe, del misterio y, por consiguiente, al racionalismo teosófico, a pesar de las intenciones mejores y más adictas a la Iglesia, que, casi sin excepción, animaban a sus defensores. Propiamente, en el fondo del «*credo ut intelligam*» había una confusión de la fe y el saber, y esta confusión era triple: en orden al origen de ambos, en orden al concepto y en orden a la esfera de ambos.

a) En orden al origen.

La razón y la revelación son dos diversas fuentes de verdad. El que somete la una a la otra o amplía el campo de una a costa de la otra no distingue suficientemente entre ambas. Las confunde. Y es característico de toda confusión de dos cosas el tender siempre a la injustificada identificación de ambas. Tal parece haber sido aquí el caso.

El «*credo ut intelligam*», como fórmula para regular las relaciones entre la fe y el saber, es, en primer lugar, como ya hemos dicho arriba, demasiado estrecho. Tomado en sentido estricto, suprime la razón como fuente independiente y, por tanto, absolutamente toda filosofía. Según esta fórmula, la fe sería la única fuente de la verdad. ¿Nunca se entendió así de hecho? En todo caso, esta concepción no fue ajena a la primera época de la Escolástica. Alcuino, el primer organizador de la enseñanza entre los francos, no logró en sus numerosas definiciones de la filosofía distinguir con exactitud a ésta de la teología. Sus esfuerzos tienden a probar por la Sagrada Escritura hasta las cuestiones puramente filosóficas, incluso la triple división en Física, Ética y Lógica [14]. La misma tendencia manifiesta Fredegiso en su obra *De nihilo et tenebris*[15]. Rabano Mauro (†856) quiere reducir a la Sagrada Escritura las siete artes liberales, es decir, toda la filosofía de su época [16]. En él, el gran fundador de la organización escolar alemana resucita aquel antiquísimo

[13] Que tampoco S. Anselmo dejó de pensar en esto, lo demostraremos en lo que sigue. Significativo es ya aquel pasaje de la introducción al Proslogion, en cuyo primer capítulo se encuentra el «*credo ut intelligam*»: «*quaerentis intelligere quod credit*».

[14] *De Dial.*, c. 1. P.L. 101, col. 952.

[15] P.L. 105, col. 751-756.

[16] *De cleric. instit.*, III, c. 2. P.L. 107, 379.

principio tradicionalista que mencionan Aristóbulo[17], Filón de Alejandría[18], Justino [19], Clemente de Alejandría [20] y S. Agustín [21]: La filosofía griega no fue el resultado de la sola razón humana, sino que fue robada de los Libros Santos de los Indios[22]. Así pues, aquí fue tomado el «*credo ut intelligam*» en el sentido más rigurosamente literal, y la fe y el saber fueron reducidas a una sola fuente: la revelación. ¡Cosa extraña! Escoto Eriúgena, fuertemente inficionado de racionalismo y que, una vez supuesta la fe, pone en peligro, con su especulación neoplatónica, todos los misterios de la fe, toma el «*credo ut intelligam*» en el mismo sentido rigurosísimo: todo conocimiento de la verdad presupone la fe: «*ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est*»[23]. En el siglo XIII siguen esta opinión Rogerio Bacon[24] y Raimundo Lulio [25]. Sin fe, no hay absolutamente ningún conocimiento: Ésta fue su tesis.

Seguramente, ya no pensaron así Anselmo y Abelardo, ni sus contemporáneos, ni los que en el siglo XII les siguieron. Su horizonte se había hecho más amplio. Limitaron el «*credo ut intelligam*» al campo de la fe y, paralelamente, reconocieron sus derechos a la razón. Abelardo llega, incluso, a quejarse contra aquéllos que opinan que un cristiano no debe ocuparse de cosas ajenas a la fe [26]. Todo saber es bueno en sí [27]. Valientemente se declara Abelardo en favor de una fundamentación filosófico-apologética de la fe [28]. De esta manera derribó las estrechas barreras del «*credo ut intelligam*», y es el primer vigoroso defensor del filosofar independiente. Pero, en el campo teológico, también él rinde acatamiento al «*credo ut intelligam*», en el sentido de: para avanzar de lo creído hasta el conocimiento de lo creído: «*nisi credideritis, non intelligetis*»[29]. Aquí se encuentra en él la misma confusión de fe y saber que había en sus contemporáneos y en los que le siguieron. Cierto es que en el siglo XII, e incluso antes, se habla ya de razón y revelación como

[17] Vid. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, l. 13, c. 12. P.G. 21, 1097.

[18] *Quis rer. div. haeres.*, ed. Richter, v. III §43; *de Judice*, v. V, §2; *De vit. Moys.*, v. IV, §4.

[19] *Apolog.*, II, 13. P.G. 6, 466-467.

[20] *Strom.*, I, 1. P.G. 8, 696; *Paedag.*, II, 1. P.G. 8, 405; *Strom.*, I, 17. P.G. 8, 901; *Strom.* V, 14. P.G. 9, 129.

[21] *De doctr. christ.*, III, 40.

[22] *De cleric. instit.*, III, 26. P.L. 107, 404.

[23] *De Div. Nat.*, II, 15. P.L. 122, 545 B.

[24] «*Quapropter totius philosophiae in sacris literis continetur*». *Op. Maj.*, II, c. 8.

[25] *Phil. princ.* c. 3; *Ars magna*, p. 9, c. 63.

[26] *Dial.*, p. 4, Cusin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 434; Grabmann, *Geschichte der schol. Methode*, II, 181.

[27] Ib.

[28] *Introd. ad Theol.* P.L. 178, col. 1005; *Ep.* 13. P.L. 178, 354.

[29] *Theol. Christ.*, l. III. P.L. 178, 1226 C.

dos cosas diversas. Pero ¿se tenía una conciencia clara de la diversidad de origen del saber racional y de la fe en el creyente? Hugo de St. Víctor no tiene en todas sus diversas definiciones de la filosofía un solo elemento que pueda distinguirla de la fe[30]. Tampoco lo tiene el Gundisalino[31]. Tampoco Juan de Salisbury, a pesar de haber construido su teoría del conocimiento de una manera eminentemente aristotélica[32]. Incluso vuelve a sentar el confuso principio: «*non valet absque fide sincere philosophari quisquam*»[33]. ¡Extraña mescolanza! La razón más profunda de esto estaba, a nuestro juicio, en la célebre teoría platónica de la iluminación. Mientras que, por un lado, se procuraba distinguir objetivamente, con todo acierto, entre la razón y la revelación, por otro, se tomaba como último fundamento para explicar el origen del conocimiento filosófico una iluminación divina actual, lo mismo que para la fe. Así, la fe y el saber se reducían subjetivamente, es decir, en orden a su devenir en el sujeto de ambos, a una iluminación divina, siguiendo aquellas palabras de Joh., I, 9, según las cuales Cristo «*es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*». De esta manera se reducían ambos, la fe y el saber, a una iluminación divina que hacía imposible una distinción de su origen. El filósofo era un «iluminado por Dios», lo mismo que el creyente[34]. Para algunos escolásticos, ambas iluminaciones divinas, la que daba origen a la fe y la que servía de base a la más alta especulación filosófica, eran una misma -identidad de origen-, por lo cual Juan de Salisbury adscribió el origen de la filosofía a la gracia[35]. Más tarde, Enrique de Gante consideró también aquella iluminación divina como sobrenatural[36]. Hasta qué punto aquella teoría platónica de la iluminación fue sustentada generalmente por los escolásticos anteriores a Sto. Tomás, como base explicativa de toda investigación filosófica, es cosa que veremos más adelante. Pero en ella radica, a nuestro parecer, la causa más profunda de la continua confusión de la fe y el saber, en cuanto al origen de ambos.

b) Confusión en orden al concepto.

El entendimiento, en cuanto que conoce verdaderamente una cosa en su contenido, la contempla espiritualmente; la cosa es entonces un *visum*, un *scitum*. Este es el objeto concebido del saber, al cual el entendimiento asiente

---

[30] *Erud. didasc.*, l. II, c. 1. P.L. 176, 751-752; ib. 764 y 744

[31] Domingo Gundisalino, *De divisione philosophiae*, ed. del Doctor L. Baur, Münster (Beiträge Bäumker), 1903, p. 5 ss.

[32] *Entheticus*, vers. 277. P.L. 199.

[33] Ib. vers. 319

[34] A esto hizo ya referencia Escoto Eriúgena. *Divis. Nat.* III, 24. P.L. 122, 690-691; *Homil. in Prol. Ev. s. Joli.* P.L. 122, 290

[35] «*Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae eius humiliter pulset, in cuius manu liber omnium sciendorum est.*» *Polycrat.*, l. 7, c. 13. P.L. 199, 667 A.

[36] *S. Th.*, a 3, q. 2, fol. 29. L.; *Quodl.*, IX, q. 15 A.

necesariamente, porque es evidente. En cambio, el objeto de la fe es lo no evidente en sí -*non visum*-, por lo cual el entendimiento no asiente aquí, sino apoyándose en la autoridad divina. Por eso S. Pablo, Hebr., II, I, llamó a la fe un *argumentum non apparentium*, «un convencimiento de aquello que no se ve». Por consiguiente, el que considera como objeto de la fe lo que es de suyo evidente, suprime la fe y confunde los conceptos de «fe» y «saber»; más aún: los identifica.

Para los adeptos al «*credo ut intelligam*», con sus esfuerzos por transformar lo creído en saber, era aquella definición paulina un hueso duro de roer. Ni siquiera el prudente Pedro Lombardo, que comenta la definición de S. Pablo con palabras magníficas [37] y la toma como base, vuelve a pasar por ella sin tropieza[38]. Más audaz se muestra ya Roberto de Melun. Ateniéndose al pie de la letra a las palabras «*crede et intelliges*», sienta decididamente, con relación a los artículos de fe que no se refieren a acontecimientos futuros, el siguiente principio: «*Non est ergo fides absque eius cognitione, quod creditur*»[39]. Interesante es la posición de Hugo de St. Víctor ante nuestra cuestión. Hugo considera incompleta la definición paulina de la fe [40]. Tan pronto parece sustraer lo creído al saber, como lo contrario. Esto procede seguramente de que, en el sentido del «*credo ut intelligam*», admite un crecimiento de la fe, proporcional a la altura del grado del conocimiento, tanto en el individuo humano[41] como en la historia de la cultura[42]. Por eso distingue también a continuación, exactamente igual que Averroes, tres clases de creyentes: las gentes sencillas creen piadosamente, sin conocimiento: «*sola pietate credere eligunt*»; otros fundamentan racionalmente lo que creen: «*alii ratione approbant quod fide credunt*»; otros llegan, incluso, a conseguir seguridad: «*puritas intelligentiae apprehendit certitudinem*»[43]. De esta manera se aclara el célebre dicho: «*Sic ergo fides aliquando cum cognitione est, quando scitur quod creditur*»[44]. Aquí ya no se trata, evidentemente, de ningún conocimiento analógico de un artículo de fe. Es característico que Ricardo de St. Víctor, discípulo de Hugo, llegue incluso a lamentarse de que en favor de

[37] *Ep. ad Rom.* (P.L. 191, 1324); III *Sent.* 22, 7 (P.L., 192, 806); III *Sent.* 22, 1 (P.L., 192, 803). En todos estos pasajes afirma vigorosamente que la fe es *de non viso.*

[38] «*Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*». III *Sent.* 23, 7 (col. 806). Ibid. en III, 24, 3, admite, en cierto sentido, un conocimiento interno de lo creído, y dice: «*quaedam ergo fide creduntur, quae intelliguntur naturali ratione; quaedam vero, quae non intelliguntur. Unde Propheta... Nisi credideritis, non intelligetis*» (col. 808).

[39] Cit. según manuscritos, en Grabmann. *Gesch. der schol. Methode*, II, 338.

[40] *De Sacrament. fid. christ.*, l. I, p. 10, c. 2. P.L., 176, 330.

[41] Ib., c. 4, col. 332.

[42] Ib., c. 6, col. 339.

[43] Ib., c. 4, col. 332 y 333.

[44] Ib., c. 4, col. 332 A.

la Trinidad divina se aduzcan siempre únicamente pruebas de autoridad y no pruebas de razón, y haga luego el intento de demostrar apodícticamente, por medio de la razón sola, la trinidad de las personas[45].

Por lo demás, no son los de St. Víctor quienes, como se ha afirmado con frecuencia, ofrecen la prueba más palpable de la confusión de los objetos de la fe y el saber. Esta prueba la ofrecen los dos ingenios más agudos de la Escolástica primitiva. El primero es el mismo Anselmo. Confiesa que, a ruegos de cohermanos suyos, según los cuales, las pruebas tomadas de la Escritura no convencerían, sino que esto sólo podrían hacerlo pruebas racionales concluyentes, ha acometido la empresa de demostrar las verdades de la fe[46] y que así lo ha hecho realmente, no sólo en lo que se refiere a la Trinidad[47], sino incluso en lo relativo a todo aquello que creemos de Cristo, «*omnia quae de Christo credimus*», y, por cierto, sin apelar a la Sagrada Escritura, «*sine scripturae auctoritate*», con razones necesarias, «*necessariis rationibus*», «*ex necessitate*»[48]. ¡Así pues, la cosa es absolutamente clara! Aquí se excluye expresamente el auténtico objeto formal de la fe, la autoridad divina, y se identifica el objeto del saber con el de la fe -ambos son considerados como un *scitum*, un *demonstratum*-. El segundo es Abelardo. También él confiesa haber compuesto el tratado *De Unitate et Trinitate* cediendo a súplicas de sus discípulos, que pedían razones filosóficas en que apoyar las doctrinas de la fe, y habían manifestado que no se puede creer una cosa sin haberla entendido previamente: «*nec credi posse aliquid, nisi primitus intellectum*»[49]. Este lenguaje nos dice claramente cómo, con el «*credo ut intelligam*», se trataba de transformar la fe en saber. Teniendo esto en cuenta, se explica también que algunos escolásticos, por ejemplo, Simón de Tournai[50], negaran seguridad a la fe, o que otros, como Hugo de St. Víctor[51], y todavía el mismo Alejandro de Hales[52], consideraran la fe sólo como relativamente necesaria. Teniendo esto en cuenta, se explica también que Bernardo de Claraval, Pedro Damiano y otros se opusieron vigorosamente a esta aplicación de la dialéctica a la fe -aun cuando, al hacerlo, no estuvieran libres de toda parcialidad y exageración-, porque semejante aplicación ponía a la fe en peligro verdadero.

---

[45] *De Trinit.*, l. 1, 5. P.L., 196, 893; l. 3, c. 1 ss. P.L., col. 915 ss.

[46] *Monol. praef.* P.L., 158, 143 A.

[47] *De fide Trinit.*, c. 4. P.L. 158, 272 C.

[48] *Cur Deus homo*, praef. P.L., 158, 362 A.

[49] *Hist. Calamit.*, c. 9. P.L., 178, 141-142.

[50] Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, II, 548, de manuscritos.

[51] *De Sacrament. christ. fidei*, p. 10, c. 2. P.L., 176. 329-330. La fe sólo se hizo necesaria a causa del pecado original porque, de suyo, sin pecado, el *oculus contemplationis* del hombre contemplaría a Dios y a lo divino.

[52] *Summ. univers. Theol.* p. 1, q. 2, membr. 1, a. 3. Aquí dice que, si el hombre no hubiera pecado, podría conocer naturalmente a la Trinidad.

c) Confusión en el orden a las esferas respectivas.

A las dos mencionadas siguió lógicamente una tercera confusión, la confusión de las esferas de la fe y el saber, que trajo consigo, en la práctica, las más fatales consecuencias. Si la fe y el saber se reducían a un mismo origen y los objetos respectivos se confundían e identificaban, ¿cómo iba a ser posible establecer un principio científico en el sentido de: hasta tal punto y no más debe y puede la especulación racional llegar en los misterios de la fe; en otras palabras: aquí acaba la filosofía, aquí empieza la fe y la teología sacra? Este era el problema de la delimitación del campo científico, que, con el «*credo ut intelligam*», nunca pudo ser resuelto. Ciertamente, todo el mundo sabía en la Edad Media que hay cosas que no pueden ser entendidas. Pero, con la tendencia a transformar la fe en saber, quedaban suprimidos todos los mojones de demarcación. ¿Acaso no lo ha demostrado así la Historia?

Bástenos aludir con toda brevedad a las realidades siguientes: en Escoto Eriúgena, aplicación del neoplatonismo a la fe y, en consecuencia, supresión de la mayor parte de los misterios de la fe, y negación de la presencia de Cristo en el Sacramento del Altar[53]; en Roscelino, aplicación del nominalismo a la Trinidad y, por consiguiente, triteísmo; la encarnación de Cristo y todo lo que en relación con ella creemos, quiere demostrarla Anselmo de Canterbury sin la ayuda de la Sagrada Escritura, con pruebas necesarias, aportadas por la razón sola[54]. La Trinidad, el misterio más profundo, fue ya conocida, según Abelardo[55], Roberto de Melun[56] y Alano de Insulis[57], por los antiguos paganos, es decir, por la razón sola; esta misma Trinidad, o sea la existencia de tres personas en una sola naturaleza, tratan de demostrarla con pruebas meramente racionales: Anselmo de Canterbury -sin la Sagrada Escritura, *rationibus necessariis*-[58]; Abelardo[59] -de aquí el monarquianismo y la falsa concepción de la unión hipostática en Cristo[60]-; además, Hugo de St. Víctor[61], Ricardo de St. Víctor -sin la Escritura y sin los Padres, *per*

[53]Según Escoto Eriúgena, no existe en la tierra ninguna substancia auténtica, sino únicamente composiciones de accidentes (vid. *De Divis. Nat.*, l. I, 53. P.L., 122, 495). De aquí deduzco yo la negación de la presencia de Cristo en el Sacramento del altar.

[54]*Cur Deus homo*, praefatio. P.L., 158, 362 A.

[55]*Introd. in Theol.*, l. I, 17. P.L., 178, 1012; *Theol. christ.*, l. I, 2. P.L., 178, 1126 C.

[56]Vid. Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, II, 335.

[57]*Contra haereticos*, l. 3, c. 3. P.L., 210, 404 D.

[58]*De fide Trinit.*, c. 4. P.L., 158, 272 C.

[59]*In epist. Pauli ad Rom.* P.L., 178, 803 A. *De Unit. Trinit.* edición Stölzle, p. 3.

[60]El mismo, p. 68 y 69. Como quiera que reducía las tres Personas a los tres atributos de Dios: omnipotencia, sabiduría y bondad, era lógico deducir el monarquianismo, es decir, la supresion de la trinidad de personas, y, en consecuencia, atribuir la encarnación también al Espíritu Santo (*Introd. in Theol.*, l. 3, 6. P.L., 178, 1104 C.)

[61]*De Sacrament. christ. fidei*, p. 3, c. 2. P.L., 176, 220; ib., c. 30. *Erud. Didasc.*, 7, 21

rationes necessarias[62]-; Thierry de Chartres[63], y Alano de Insulis[64], quieren demostrar la trinidad matemáticamente; Nicolás de Amiens, basándose en la materia, la forma y el *compositum*[65]. Todo esto, como indica muy bien Überweg-Baumgartner[66], no era otra cosa sino el desarrollo consecuente del «*credo ut intelligam*» anselmiano.

No podemos seguir la influencia de esta teoría desconcertante sobre los agustinianos del siglo XIII. Aquí se manifiesta cada vez más claramente la célebre iluminación divina como fuente de un conocimiento demostrativo de los misterios. Por medio de ella, según Rupella, conoce la parte superior del alma a la Trinidad[67]. San Buenaventura se muestra precavido; no obstante, aduce las *rationes necessarias* de Ricardo de St. Víctor[68]. Enrique de Gante pretende, después de dar por supuesta la fe, probar cada uno de sus artículos, incluso la Trinidad, con argumentos concluyentes, «*veridica ratione*», y, por tanto, como él mismo dice expresamente, por medio de una verdadera demostración[69]. Exactamente en el mismo sentido quiere probar Raimundo Lulio la Trinidad, el pecado original y toda la doctrina de la Encarnación[70]. ¡Mas, con lo dicho, tenemos ya bastante!

Las tres confusiones de que hemos hablado están causalmente muy íntimamente concatenadas. En la primera, la confusión de las fuentes, va ya implícita la segunda, la confusión de los conceptos. En la primera y segunda va implícita la tercera. Y todas tres tienden a la identificación de la fe y el saber.

Tomás de Aquino

La historia de la filosofía, dijimos arriba, iluminará nuestro problema de una manera característica. Con su esquema: guerra entre la fe y el saber = primera opinión principal, armonía entre la fe y el saber = segunda opinión principal, que, a su vez, se subdivide en: a) armonía a base de la separación de ambos; b) armonía a base de la confusión (identidad) de ambos; c) armonía a base de la distinción entre ambos, nos aclara instantáneamente la

P.L., 176, 831.

[62] *De Trinit.*, l. III, c. 1-5 y c. 14. P.L., 196, 915-924.

[63] B. Hauréau, *Noticies et Extraits de quelq. ms. latins de la Biblioth. nat.* (París, 1890), t. I, p. 65-66.

[64] *Contra haeret.*, l. III, c. 4. P.L., 210, 405-406.

[65] *De arte catholica fidei*, l. I, c. 24. P.L., 210, 603.

[66] Grundriss, p. 327 (1915)

[67] *Summa de Anima*, ed. Domenichelli, p. II, XXXVII, 292.

[68] I *Sent.* d. 2. q. 4.

[69] *Quodlib.*, VIII, q. 14; XII, q. 2.

[70] Vid. las citas en Stöckl, *Geschichte der Philosophie Mittelalters*, II, p. 924 ss.

complicada dificultad del problema, dificultad que, históricamente, llegó a adquirir proporciones casi monstruosas. Al mismo tiempo, parece también asignar a Tomás de Aquino su puesto determinado en el campo de los grandes luchadores del espíritu. Tomás es y será siempre, digámoslo con valentía, el fundador científico de la armonía a base de la distinción clara entre fe y saber, de aquella solución que es la única que no lleva ni al racionalismo, por una parte, ni a un ciego fideísmo, por otra.

Acerca de su posición contra la primera opinión principal, «guerra entre la fe y el saber», basten unas breves palabras. Fué una lucha verdaderamente heroica la que en 1270 sostuvo Tomás contra la doble verdad del averroísta Sigerio de Brabante, con su obra *De unitate intellectus contra averroistas.* Adopta una posición fundamental con respecto a esta cuestión en I. C. G., 7:«*Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis*». Ambas, la razón y la fe, nos han sido dadas por Dios, al cual tienen por autor, y ambas son en sí fuentes fidedignas de la verdad[71], la cual, por parte de Dios, es una misma, mas no así por parte de nuestra manera de conocerla[72]. Las aparentes contradicciones sólo se producen por falsas conclusiones que la razón saca de sus principios, verdaderos en sí[73]. Están completamente equivocados quienes, frente a los adversarios de la fe, tratan de demostrar las verdades de ésta, en vez de limitarse a resolver las objeciones que aquéllos levantan contra ella[74]; porque la fe está por encima de la razón[75] y, por consiguiente, sólo puede ser aceptada como cosa garantizada por la autoridad divina[76], pero no puede ser demostrada[77]. El Aquinate no admite nunca el «*credo ut intelligam*», en el sentido de transformación de lo creído en saber. Rinde homenaje a las palabras del gran Hilario: «*intellige incomprehensibilia esse*», comprende que las verdades de la fe son incomprensibles, que son misterios[78].

Con esto ha tomado ya posición frente a la segunda opinión errónea: armonía a base de la separación de ambos. El objeto del saber y de la fe es la verdad -lo *verum*-, la verdad única, absolutamente una. Esto lo tienen de común ambos, la fe y el saber. La fe no es una «sensiblería». Todo lo que creemos -*obiectum materiale*- es verdad; la verdad eterna y primera es

[71] I. C.G., 7.

[72] «*Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte Dei ipsius qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.*» I. C.G., 9.

[73] Ib., 7.

[74] «*Non debet esse hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur.*» Ib. 9.

[75] Ib., 7 y 8.

[76] «*Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante.*» Ib. 9.

[77] Ib. 8.

[78] Ib.

aquello por lo cual creemos -*obiectum formale*- «*non enim fides... assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum*»[79]. Por eso el acto de fe es formalmente una actividad del entendimiento[80]. Todo esto lo expresa la célebre definición de la fe: «*credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*»[81].

La tercera opinión errónea: armonía a base de la confusión -identidad-, se opone directamente a la solución propia del Aquinate: armonía a base de la distinción entre fe y saber. Con esto hemos llegado al objeto propio de la cuestión.

1. LA DISTINCIÓN

Dos son las cuestiones que, tomadas en un sentido lato, frecuentemente se consideran como una misma, y que, no obstante, en sentido estricto son diversas, aunque están muy estrechamente concatenadas: la relación entre fe y saber y la relación entre filosofía y sagrada teología. Procuraremos distinguir bien entre ellas y, al mismo tiempo, trataremos de señalar su mutua relación de dependencia.

La determinación de la verdadera relación entre fe y saber es fundamental. Tomás distingue entre ambas en un sentido triple: en orden a su orgien, en orden a su concepto y en orden a su esfera.

a) La distinción en orden al origen es a su vez fundamental para las otras dos.

La fe es, por su origen, un don gratuito de Dios. Sin la iluminación y la moción divinas no asentiría el creyente a ninguna verdad revelada. Aun dando por supuesto el influjo de los motivos generales de credibilidad, que se apoyan en los milagros[82], en las profecías[83], en la maravillosa permanencia de la Iglesia docente y otros elementos, y hacen fidedigna y razonable[84] la aceptación del depósito de la fe en su totalidad, con todo, cada artículo de la fe sobrepasa a la razón humana[85] y, por consiguiente, su contenido es incomprensible e indemostrable[86] y, por tanto, deja, de suyo, indiferente al entendimiento, que por sí mismo sólo presta asentimiento a lo evidente[87]; así,

[79]II-II, 1, 1.
[80]II-II, 4, 2; *Verit.* 14, 4.
[81]II-II, 2, 9.
[82]II-II, 1, 4 ad 2.
[83]I. C.G., 6
[84]I. C.G. 8.
[85]«*Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante.*» II-II, 4, 1.
[86]I. C.G., 8.
[87]III *Sent.* d. 23, q. 2, a. 2; II-II, 2, 1; *Verit.*, 14, 1

pues, el entendimiento necesita una moción especial de la voluntad, y ésta, a su vez, la necesita de la gracia[88], «*quia, cum homo assentiendo his quae sunt de fide elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus*»[89]. El origen del saber había sido reducido por toda la tradición agustiniana, sin excluir a Alberto Magno, a un influjo de Dios -*illuminatio divina*- inmediato y actualmente iluminante, al cual se atribuía el conocimiento de Dios, del alma y de las suprema ideas trascendentales y principios demostrativos. Tomás mismo vaciló en las Sentencias, su obra primeriza, al hacer todavía referencia Joh., I, 9: «*Erat lux quae illuminat omnem hominem venientem in mundum*»[90]. Pero después, ya en *in Boëthium*, *De Trinitate*[91], en los Comentarios y en ambas Sumas, se manifiesta con claridad: rechaza las ideas innatas de Platón [92], la doctrina iluminacionista de los filósofos árabes con su *intellectus agens separatus*[93] y, haciendo una ligera alusión a Agustín, «*qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat*», toda iluminación divina actual[94], sustituyéndola por la abstracción[95] aristotélica para todos los conocimientos naturales sobre Dios[96] y sobre el mundo.

Esta innovación filosófica ocasionó al Aquinate, como es notorio, amargas enemistades, según confiesa más tarde Juan Peckham[97]. Mas, para la distinción entre la fe y el saber, produjo la claridad de un relámpago en la noche. Ahora se daba científicamente a una y otro un origen distinto: a la fe, la iluminación de la gracia divina; al saber racional, la abstracción y sólo la abstracción. Y en el fondo de esta innovación estaba, como base, el inteligente desarrollo de la doctrina del acto y la potencia. Ya en esto habían trabajado previamente los agustinianos del siglo XIII, en oposición al mismo Agustín. Influidos por los árabes, habían considerado -por lo menos la mayoría- la abstracción, con el doble *intellectus -agens et possibilis-*, como base para el conocimiento del mundo material y visible; por esto también ellos, por ejemplo Alejandro de Hales y Juan de Rupella, hablan en numerosas ocasiones del entendimiento como de una *tabula rasa* en principio, lo cual no hacían aquéllos que, como Guillermo de París, Rogerio Bacon y Enrique de Gante, negaban las *species impressae*. En cambio, los agustinianos rechaza-

[88] II-II, 2, 9.
[89] II-II, 6, 1.
[90] II *Sent.* d. 17, q. 2, 1.
[91] «*Principium igitur cuiuslibet cognitionis est in sensu.*» I. 84, 6.
[92] I. 84, 3.
[93] I. 84, 4.
[94] I. 84, 5.
[95] I. 84, 6.
[96] I, 12, 12.
[97] *Chart. Univ. Paris.* I, n. 523.

ban la abstracción para el conocimiento del mundo espiritual -Dios, almas y primeros principios-. Atribuían este superior y sobrenatural conocimiento, apoyándose fuertemente en Plotino, a una actividad puramente interna, de la parte superior del alma, ilustrada por una iluminación divina. Para Tomás, que apela a Aristóteles y a la realidad, todo conocer es, en primer término, un *pati* de fuera, tanto sensible como espiritual, el espiritual inferior como el espiritual superior: «*intelligere est pati quoddam*»[98] -*potentia passiva*-. En total consonancia con esto, el principio del conocimiento intelectual es fundamentalmente una potencia meramente pasiva, una tabla no escrita, no sólo en lo relativo a las cosas materiales, sino en lo referente a todas las formas naturales de conocimiento, superiores e inferiores, por lo cual precisamente es llamado *intellectus possibilis*[99]. En cambio, el *intellectus agens* es *agens* porque sólo es activo -*actus*- y actualiza las formas potencialmente contenidas en los *phantasmata*[100]. Para Tomás no existe en el orden natural un conocimiento de mera contemplación interna, puesto que, efectivamente, en todos, absolutamente en todos nuestros conocimientos, nuestra actitud es, en primer término, pasiva, receptiva, ya que recibe de fuera[101]. El inteligente desarrollo de la doctrina de la potencia pasiva fue la base para la distinción tomista entre la fe y el saber en orden a su origen. Es también la base para la realidad de todos nuestros conocimientos naturales, como hemos de ver más tarde.

b) La distinción del origen de la fe y del saber llevaba ya implícita para Tomás la distinción de los conceptos respectivos. En él no hay rastro de aquella tendencia a transformar lo creído en saber racional o a convertir el grado de conocimiento de lo creído en medida y rasero de la fe, ni siquiera el menor intento de probar por la sola razón, con exclusión de la autoridad divina y de las fuentes de la revelación, los misterios de la fe. Todo esto es absurdo y, al mismo tiempo, imposible, puesto que la fe y el saber pertenecen a dos órdenes totalmente diversos, el sobrenatural y el natural.

1. Comoquiera que la fe, nacida de la iluminación divina, está por encima de la naturaleza[102], sobrepasa también al conocimiento natural, en el cual el entendimiento asiente a lo directa o indirectamente evidente[103]. Por consi-

[98] I, 79, 2; I, 12, 12; I, 84, 3.

[99] I, 79, 2; I: «*in quo possunt omnia intelligibilia fieri.*» *De Anima*, l. III, lect. 10; I, 84, 3.

[100] I. 84, 6; *De Anima*, l. III, lect. 10.

[101] «*Intellectus autem possibilis, cum quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum sicut materia prima respectu omnium sensibilium formarum.*» *Verit.* 14, 1.

[102] I. C.G., 8 y 9.

[103] II-II, 1, 4.

guiente, lo creído no puede ser ni algo intuido, «*visum*», ni algo demostrado, «*scitum*»[104]. Si hay algunas verdades que han sido reveladas y al mismo tiempo pueden ser demostradas, éstas no son verdades de fe en el sentido riguroso de la expresión [105], sino *preambula fidei*[106]. Tampoco se da un aumento de la fe en proporción a la altura del conocimiento humano, ni en la Humanidad[107]; en cambio, el individuo puede, sin duda, creer con mayor o menor firmeza, en la medida del asentimiento prestado por su entendimiento y su voluntad, movidos por la gracia. Para la Humanidad se da un desarrollo de la fe en el sentido de que algunos artículos, que en otro tiempo sólo eran creídos «*implicite*», es decir, en cuanto que estaban contenidos en otros, han llegado más tarde a ser expresamente objetos de la fe[108]. Así, pues, la fe requiere en su objeto material la oscuridad interna de lo creído como condición necesaria[109]. Esto lo expresa muy bien aquella definición de San Pablo, Hebr., II, 1: «*Pero la fe es un sólido fundamento para aquello que se espera, un convencimiento cierto de aquello que no se ve*»; en la cual se contienen todos los elementos esenciales de la fe[110].

2.- Si la verdad de la fe no es internamente evidente, ni directa ni indirectamente, el entendimiento no puede prestarle, sin más, su asentimiento, puesto que su motivo natural de aquiescencia no es más que la evidencia. Por eso también la razón del asentimiento es en la fe completamente diversa de la del saber, es decir, la autoridad divina. El creyente asiente a la verdad, «*quia a Deo revelatum*». La autoridad divina es, por tanto, el auténtico objeto formal -*quo*- de la fe, sin el cual no se da en absoluto ninguna fe sobrenatural[111] y el cual es el mismo para todos, doctos e indoctos. La decisión acerca de lo que se contiene en las fuentes de la revelación corresponde exclusivamente a la Iglesia infalible[112], absolutamente en todo[113], y bajo la dirección del Papa romano[114].

3.- También en sus efectos son la fe y el saber completamente diversos. En el saber, el hombre asiente a la verdad necesariamente, porque se impone a su entendimiento con evidencia. En la fe, el asentimiento es libre, porque el

[104]II-II, 1, 4 y 5; III. C.G., 152.
[105]II-II, 1, 5 ad 3.
[106]l. 2, 2 ad 1.
[107]II-II, 5, 4.
[108]II-II, 1, 7.
[109]II-II, 1, 5.
[110]II-II, 4, 1.
[111]II-II, 1, 1; I. C.G., 9; II-II, 2, 9.
[112]II-II, 5, 3 ad 2.
[113]II-II, ib. Aquél que deja de aceptar un sólo artículo de los que la Iglesia propone para ser creídos, carece en absoluto de la fe.
[114]II-II, 1, 10.

entendimiento asiente a una verdad que no es evidente, movido tan sólo por la voluntad libre, y ésta, a su vez, por la gracia[115]. Por eso la fe es meritoria.

4.- Todavía en épocas posteriores fue muy discutida esta cuestión: ¿puede una misma verdad, en un mismo momento y para un mismo hombre, ser objeto de la fe y del saber? Sabido es que contestaron afirmativamente, entre otros, Suárez, Vázquez y Lugo, siendo de opinión negativa otros como Cayetano, Capréolo, Báñez, Fonseca y Melchor Cano. Naturalmente, aquí no se trata nunca de una verdad de fe en el sentido estricto de la expresión, puesto que tal verdad no puede ser jamás objeto del saber. Pero también con relación a los *preambula fidei* se debe contestar a esta tesis negativamente, según Sto. Tomás, pues, de lo contrario, una misma cosa sería para un mismo hombre al mismo tiempo libre y necesaria, *visum* y *non visum*[116]. En el mismo sujeto cesa la fe en la existencia de Dios desde el momento en que se da una demostración de la misma[117]. Ambos, la fe y el saber, son, por consiguiente, inconciliables en un mismo sujeto con relación a una misma verdad.

Así pues, el saber y la fe se distinguen, según Sto. Tomás, también en cuanto a su concepto:

por el objeto material: *visum-non visum*;

por el objeto formal: evidencia-autoridad divina;

por el efecto: necesidad-libertad

por el sujeto: nunca en el mismo con relación a lo mismo.

c) Finalmente, la distinción de las respectivas esferas y su delimitación. Ya hemos indicado antes la gran confusión reinante, a propósito de esta cuestión, entre los primitivos escolásticos y todavía entre los platónicos del siglo XIII. A nadie extrañará que, dados los supuestos de que partían, no fueran capaces de establecer un principio científico para la delimitación de ambas esferas. Ni siquiera para Sto. Tomás careció de toda dificultad la solución del problema. Es cierto que distinguió claramente entre el origen y los conceptos respectivos y, por consiguiente, rechazaba todo saber demostrativo para los artículos de la fe. También rechazó expresamente las *rationes necessariae* de Ricardo de St. Víctor[118]. Además, negó, contra Hugo de St. Víctor y Abelardo, que los filósofos paganos hubieran conocido realmente la Trinidad[119]. Pero también Sto. Tomás había distinguido entre dos categorías de artículos de fe, unos en

[115] II-II, 2, 9. II-II, 1, 4.

[116] II-II, 1, 5. «*Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum.*»

[117] I. 2, 2 ad 1.

[118] I, 32, 1 ad 2. Se me hace muy cuesta arriba el creer que nuestro admirado Grabmann haya interpretado aquí rectamente a Santo Tomás. Éste rechaza las razones de Ricardo como absolutamente concluyentes. Vid., a este propósito, *Geschichte der schol. Methode*, II, 218.

[119] I, 32, 1 ad 1.

sentido estricto, con los cuales nada tiene que ver la razón demostrativa, y otros en sentido lato -*preambula*-, que son demostrables[120]. ¿Dónde está la línea divisoria? ¿Qué principio nos permite establecer una barrera sólida y permanente entre ambas categorías?

La teoría aristotélica del conocimiento, basada en la absoluta pasividad original -*potentia pasiva*- como base. Todos nuestros conocimientos naturales proceden del mundo sensible, incluso el conocimiento de Dios[121]. Por consiguiente, nada de lo que nosotros conocemos apodícticamente, partiendo de la naturaleza externa, sobre Dios, su existencia, naturaleza y actividad, pertenece a la fe en sentido estricto[122]. Teniendo esto en cuenta, esboza en C. G., IV, c. 1, un catálogo completo de aquellas verdades reveladas que son absolutamente inaccesibles para la razón demostrativa y sólo pueden ser conocidas por la Sagrada Escritura, «*probanda enim sunt huiusmodi auctoritate S. Scripturae, non autem ratione naturali*». Entre ellas están, según su propia declaración: primero, toda la doctrina de la Trinidad (IV, C. G., c. 2-25); segundo, la doctrina de la Encarnación y todo lo que de ella se deduce, es decir, la doctrina sobre los Santos Sacramentos (IV, C. G., c. 26-78); tercero, las definiciones relativas al fin sobrenatural y todo lo que con esto se relaciona, a saber: resurrección y glorificación de los cuerpos bienaventurados, juicio final, castigo y recompensa personal en la vida futura (IV, C. G., c. 79-97 y l. III, c. 47).

Así, pues, en último término, la triple distinción que Sto. Tomás hace entre la fe y el saber, radica, efectivamente, en la doctrina aristotélica del acto y la potencia y en su lógico desarrollo.

Al mismo pensamiento fundamental se reduce también la distinción entre filosofía y sagrada teología. Ambas son ciencias; en esto convienen ambas, y esto las distingue de la fe. Como ciencias, necesariamente han de tener principios determinados, los cuales sacan conclusiones sobre su objeto propio. Los principios de la filosofía son los axiomas evidentes en sí, conocidos por la sola razón natural: «*procedunt (scientiae philosophicae) ex principiis notis lumine naturali intellectus*»[123]. Son, por consiguiente, los principios primeros y supremos, abstraídos del mundo visible, los supremos principios racionales, cuyo conocimiento atribuían los platónicos a la iluminación divina, y el cual Tomás redujo a la abstracción del mundo sensible, basada en la pasividad de nuestro conocimiento, lo mismo que todos los conocimientos naturales. Así pues, aquí, sobre el campo de la filosofía sólo brilla la luz de la razón natural, que, con sus solas fuerzas, conoce los primeros principios y, asimismo, con sus propias

[120] I, 2, 2 ad 1; I. C.G., 3.
[121] «*Naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit.*» IV C.G., 1; I, 12, 12.
[122] I, 12, 12; III C.G., 47; I, 32, 1; III, 1, 3; IV C.G. 1.
[123] I, 1, 2; II, 5; I, 1, 1 ad 2.

fuerzas saca de ellos conclusiones y las relaciona entre sí lógicamente. De aquí nace la filosofía como sistema científico. La teología tiene como principios las verdades reveladas, «*divinitus revelabilia*»[124], aquello que sólo es cognoscible gracias a la luz divina, «*divino lumine cognoscibilia*»[125]; en otras palabras: los artículos de la fe, «*articuli fidei*»[126]. De ellos parte, «*ex principiis notis lumine superiore*»[127]; saca, asimismo, conclusiones de lo revelado, las une lógicamente y así nace la Sacra Theologia como sistema científico[128]. La teología no demuestra los artículos de la fe, «*non argumentatur ad sua principia probanda*»[129], como ninguna ciencia demuestra sus propios principios, sino que parte de ellos para demostrar por ellos otras verdades[130]. Por lo demás, los artículos de la fe no necesitan ninguna demostración, porque son más seguros que cualquier principio de razón, ya que se apoyan en la revelación divina, en la autoridad de Dios[131]. Lo que en la ciencia humana tiene el valor más débil, es decir, la autoridad, es en la ciencia divina lo más fuerte[132]. Así, pues, las fuentes de la teología son las fuentes reveladas, y es ciencia, en cuanto que, en ella, la razón saca conclusiones de las verdades de fe, absolutamente seguras, aunque indemostradas, y tales conclusiones son concluyentes necesariamente, «*ex necessitate*»[133]. ¡Con qué rigor, agudeza y lógica rechazó Tomás, en oposición a los platónicos, toda demostrabilidad de los artículos de la fe en el terreno de la filosofía y la teología!

Propiamente, la diferencia fundamental entre la filosofía y la teología está en que la una tiene como única fuente a la razón, que conoce abstractivamente, que todo lo conoce, a Dios, al alma, al mundo, partiendo de las cosas sensibles y en virtud de nuestra pasividad -*potentia passiva*-. La otra tiene como fuente a la revelación. Por eso ésta es: a) el objeto formal de la Sacra Theologia, la luz resplandeciente que nos alumbra siempre en todo lo que aquélla nos da a conocer, porque la razón, asimismo, cuando saca conclusiones de los artículos de la fe, sólo puede sacarlas rectamente si lo que deduce en sus conclusiones está virtualmente contenido en la revelación[134]; b) la revelación como fuente da a conocer a la teología el auténtico último fin sobrenatural, que sobrepasa entitativamente a la razón; la revelación debe

[124] I, 1, 3 ad 2.
[125] I, 1, 4.
[126] I, 1, 7 y 8.
[127] I, 1, 2.
[128] I, 1, 8.
[129] I, 1, 8.
[130] Ibid.
[131] I, 1, 5.
[132] I, 1, 8 ad 2.
[133] Ibid.
[134] I, 1, 3.

guiar a la razón hacia esta fin[135], y ella distingue a la Sacra Theologia de toda disciplina filosófica, incluso de la teología natural[136]; c) la revelación como fuente le da su unidad como ciencia, porque todo aquello que trata, trátalo solamente en cuanto que ha sido revelado[137]; d) la revelación como fuente le da, no sólo la seguridad[138], sino también su esfera gigantesca, puesto que, por medio de aquella, la teología no sólo lleva, como la filosofía, al conocimiento de aquellas verdades relativas a Dios, que son cognoscibles por la naturaleza externa, sino también a aquellas que únicamente son conocidas por Dios mismo, «*quod notum est sibi soli de seipso*»[139]. Por eso es sabiduría en sentido eminente.

Según esto, todas las distinciones entre fe y saber, teología y filosofía, acaban por reducirse, en definitiva, a la distinción entre sus diversas fuentes, entre su diverso origen; y esta distinción fundamental tiene en Sto. Tomás su último fundamento científico en la doctrina, rigurosamente desarrollada, de la potencialidad pasiva de nuestro conocimiento humano.

2. LA ARMONÍA

También la armonía entre la fe y el saber la basa Tomás sobre la doctrina del acto y la potencia. También es la potencia pasiva -*potentia passiva*- la que fundamenta y explica científicamente esta armonía.

La fundamenta, porque hace posible la armonía.

Pero no disimulemos la dificultad, que aquí existe efectivamente. Todo saber filosófico pertenece al orden natural. La fe, en cambio, es sobrenatural y, por tanto, pertenece entitativamente a un orden superior. ¿Cómo es posible armonizar ambas cosas, lo «natural» y lo «sobrenatural»?

La solución científica de esta dificultad, que, ciertamente, no debe ser menospreciada, está, según Sto. Tomás, como hemos indicado, en la doctrina de la potencia pasiva -*potentia passiva*-. Esta es, como hemos expuesto arriba, basándonos en Aristóteles, una disposición real para padecer algo, para recibir de otro una nueva manera de ser. Este otro es el «*agens*», el que obra, el que, por medio de su actuación sobre la disposición, produce el nuevo ser, por ejemplo cuando el artista cincela en el mármol la imagen de Cristo. Ahora bien: existe una doble potencia pasiva, una doble disposición pasiva; una, natural, «*naturalis*», y otra que se encuentra en el orden sobrenatural,

[135] I, 1, 1.
[136] I, 1, 4.
[137] I, 1, 3.
[138] I, 1, 5.
[139] I, 1, 6.

«*supernaturalis*»[140].

a) La potencia pasiva es *naturalis*, en cuanto y en la medida en que el «*agens*», el sujeto operante mismo, es «natural»[141], es decir, en cuanto y en la medida en que pertenece al orden natural, «*agens naturale*», el cual, por consiguiente, sólo puede producir efectos que también están incluidos en el orden natural. Todo trabajo natural o artístico está incluido en esta categoría. Pero ya aquí se da una fuerte y grandiosa gradación de la efectividad. Así como la cocinera ordinaria y el refinado cocinero de la Corte de una misma materia -*potentia passiva*- obtienen resultados completamente diversos, así el artista genial de un mismo bloque de mármol obtiene un resultado muy diverso del que produce un chapucero. Y así sucede en todos los campos de la Naturaleza, del arte, de la literatura y de la ciencia. ¿De qué depende esto? Del poder y la habilidad del agente. ¿Y éstos de qué dependen? De la medida en que el que opera sobre la materia, sobre la disposición, tiene a la materia y a aquella disposición en su poder, las domina y les da forma como quiere; en una palabra: el poder sobre el ser de la disposición -*potentia passiva*- es el que da la pauta.

b) Pues bien, en cuanto que es el mismo creador del mundo quien opera sobre una disposición creatural -*potentia passiva*-, denomínase la potencia pasiva *obedientialis*[142]. ¿Puede el Creador operar sobre la substancia creatural? Puede hacerlo, en cuanto que tiene poder sobre ella, es decir, en cuanto que el ser de aquélla está en su poder. Ahora bien: Dios no sólo es el autor de todo ser substancial, como ya lo admitió Aristóteles, sino que, por medio de la creación de la nada, es el productor del ser total, del ser mismo de todo el universo; por consiguiente, el universo mismo está *in potentia passiva* con relación al Creador, *secundum totum esse*[143]; por tanto, el Creador puede hacer con él lo que quiera, y hacer de él lo que quiera. En esto consiste precisamente la *potentia obedientialis*[144], en que la creatura, en virtud de su ser recibido del Creador, está adecuadamente dispuesta para recibir en sí toda actuación de Dios y para devenir lo que él quiera. Así, la naturaleza humana estaba adecuadamente dispuesta en Cristo para ser unida con la divina -la más grandiosa actuación de Dios frente a la Humanidad[145]. *A*

[140]III, 1, 3 ad 3; III, 11, 1; *Verit.*, 8, 12 ad 4; 12, 3 ad 18; 29, 3 ad 1; *Pot.*, 1, 3 ad 1; 6, 1 ad 18; III *Sent.* d. 1 q. 1 a. 3 ad 4; d. 2 q. 1 a. 1; d. 8 q. 2 a. 3 ad 4; III, C.G. 100.

[141]III, 11, 1.

[142]Ib. *Verit.*, 8, 12 ad 4; III *Sent.* d. 2 q. 1 a. 1; IV *Sent.* d. 8 q. 2 a. 3 ad 4.

[143]II *Sent.* d. 1 q. 1 a. 2.

[144]*Pot.* 6, 1 ad 18; III *Sent.* d. 1 q. 1 a. 3 ad 4; ib., d. 2 q. 1 a. 1. Unicamente no puede cambiar las esencias de las cosas como tales, porque haría con ello cosas contradictorias, con lo cual se pondría en contradicción consigo mismo. (*Pot.*, 1, 3 ad 1.

[145]III, 1, 3 ad 3; III, 11, 1; III *Sent.* d. 2 q. 1 a. 1.

fortiori puede Dios revelar misterios a los hombres[146] y distribuir entre ellos el don de profecía[147]. Esta actividad de Dios es sobrenatural, y por eso lo son también la fe y toda gracia, porque sólo están en poder del Creador de la Naturaleza, al cual está exclusivamente sometido el orden natural, porque todo ser está únicamente en su mano. Esta actividad de Dios no es antinatural, «*contra naturam*», porque en la Naturaleza se da esta «*capacitas*», esta disposición frente al Creador; más aún, esta disposición pasiva es tan profunda como el ser mismo. Más todavía: por medio de esta disposición, las cosas creaturales están ordenadas, en virtud de todo su ser, a este ulterior perfeccionamiento por el Creador. Por consiguiente, la actividad de Dios les es, incluso, provechosa, «*conveniens*»[148]. Dios, en realidad, como Creador del ser, es el ser y la naturaleza de aquéllas: «*quidquid (Deus) in rebus facit, non est contra naturam, sed est in eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae*»[149]. Así fundamenta Tomás la posibilidad de armonía entre lo natural y lo sobrenatural, entre el saber y la fe, a base de la *potentia passiva*, que abarca todo el ser creatural. ¡En esto llegó ya mucho más lejos que Aristóteles, a consecuencia de la doctrina de la creación!

En segundo lugar, la *potentia passiva* explica la armonía entre la fe y el saber, entre la teología y la filosofía, con mayor exactitud. Y la explica especialmente haciendo referencia a tres elementos:

a) Otorga a la filosofía y a la Sacra Theologia, a cada una su independencia inviolable en su propio campo, a consecuencia de su distinción, basada en la potencia y el acto, que se distinguen entre sí necesariamente, porque lo uno es a lo otro como un *ετερον*, según había dicho ya Aristóteles[150]. Por consiguiente, esta barrera se alza en toda la línea que divide a lo natural de lo sobrenatural. Y esta independencia no es para Tomás una mera frase. Con toda claridad y rigor dice de la revelación que los principios propios de la filosofía no dependen de aquélla, «*non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum*»[151]. Esto sólo podía decirlo después de haber distinguido entre ambos, fe y saber, en orden a su origen, a su concepto y a su esfera respectiva, con tanto rigor y basándose en la doctrina del acto y la potencia. Pero con el mismo rigor observa que las verdades de la fe, los principios de la teología, de suyo no necesitan de la filosofía, sino únicamente a causa de la debilidad del entendimiento humano[152]. Filosofía y teología son, por con-

[146] III, 11, 1; *Verit.*, 8, 12 ad 4.
[147] *Verit.* 12, 3 ad 18.
[148] III C.G. 100; *Verit.* 8, 4 ad 13; I, 1, 8 ad 2.
[149] *Pot.* 1, 3 ad 1.
[150] VIII *Met.* 3. *Did.* II, 566, 12.
[151] I, q. 1 a. 6 ad 2.
[152] I, q. 1 a 5 ad 2.

siguiente, dos síntesis independientes, con principios propios, objeto propio y método propio[153].

b) Sin embargo, ambas síntesis reunidas forman, a su vez, un todo único, una síntesis total, porque el acto y la potencia siempre construyen juntos, como ya Aristóteles dijo acertadamente, algo uno, un *unum*[154]. En las *Summae theologicae* medievales se expresó este pensamiento de manera admirable. Ambas, filosofía y teología, están allí unidas. En la unión de la vida natural y de la sobrenatural de la gracia en el individuo humano obtuvo el mismo pensamiento un excelente *analogum*[155]. Sin que por eso sufra menoscabo su independencia en su propio campo, la filosofía, en su potencialidad con relación a la teología, está subordinada a ésta, como ciencia superior y suprema, como ulterior actualización en el conocimiento de la verdad, y tiene, además, la misión de servir a ésta de fundamento natural. En este sentido es «*ancilla Theologiae*»[156]. «*Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*»[157]. ¡Y esto no es ningún servicio humillante! ¡Es una admirable fuente de enriquecimiento en el reino de la verdad[158], porque todo acto perfecciona a la potencialidad, y aquí se manifiesta al entendimiento, que siente por naturaleza el anhelo de más y más verdad, una plenitud verdaderamente gigantesca de verdades insospechadas, profundísimas y consoladoras, acerca de la felicidad eterna y del camino que ha de conducirlo a ella! ¡Es un servicio más noble que el servir a reyes!

c) Por eso la colaboración pacífica y de mutuo acuerdo entre la filosofía y la teología es extraordinariamente fecunda. No sólo la fe abre al entendimiento nuevos horizontes, sino que, además, la luz sobrenatural robustece sus naturales fuerzas cognoscitivas[159]. La revelación es, incluso, moralmente necesaria para un conocimiento general y bien concatenado de las principales verdades naturales, puesto que, sin ella, sólo pocos y después de mucho tiempo y no sin errores, llegarían a conocer tales verdades[160]. Por otra parte, la filosofía presta a la Sacra Theologia grandes servicios. Ofrece a la fe y a la teología los supuestos, *preambula*[161]. Ilustra incluso los misterios indemostrables por

---

[153] I, q. 1 a. 3, 7, 8.

[154] II *De Anima*, c. 1; Thomas, I C.G. 18.

[155] «*Fides praesuponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile.*» I, q. 2, a. 2 ad 1.

[156] I, q. 1 a. 5.

[157] I, q. 1 a. 8 ad 2.

[158] I, C.G. 5.

[159] I, q. 12 a. 3.

[160] I, C.G., 4; II-II, 2, 4; I, q. 1 a. 3.

[161] I, C.G., 3; I q. 1 a. 5; I, q. 2 a. 2 ad 1.

medio de instructivas analogías[162]. Defiende la fe, aunque no aporte pruebas para demostrar sus artículos, puesto que éstos son indemostrables; con esto no haría más que causar desdoro a la fe y hacerla ridícula[163]. Pero, ciertamente, procura salir al paso de las objeciones contra la fe. La filosofía no prueba la posibilidad interna de los misterios[164], sino únicamente la credibilidad del depósito de la fe contra los incrédulos[165], y que éstos no pueden demostrar ninguna contradiccion en ningún artículo de la fe[166]. En cambio, contra los herejes, como quiera que éstos admiten la revelación, puede proceder positivamente, argumentando por la Sagrada Escritura[167].

De esta manera, apoyado en la doctrina del acto y la potencia, Sto. Tomás primeramente distinguió entre la fe y el saber en orden a su origen, a su concepto y a su respectiva esfera, para dar a una y otro lo suyo. Luego, basándose en esta distinción y apoyándose nuevamente en la doctrina del acto y la potencia, estableció la armonía entre ambos. En la solución científica de este problema difícil y espinosísimo avanzó guiado por un gran pensamiento que Aristóteles había tomado como norma de toda su filosofía y especialmente de su doctrina del Estado[168]: *¡Cosas y hombres, que son diversos, sólo pueden llegar a formar unidad y constituir armonía conservando su diversidad y sus propiedades!*

[162] I, C.G., 8; I, 32, 2, 1.
[163] I, 32, 2.
[164] I, 32, 2.
[165] II-II, 1, 5.
[166] I, q. 1 a. 5; I, C.G. 9.
[167] I, q. 1 a. 5.
[168] Vid. II *Pol.*, c. 1.

Capítulo 8

La doctrina tomista del acto y la potencia

[1]

El siglo XIII es, no sólo por sus métodos, sino también por su contenido doctrinal, de una multiformidad extraordinaria, mucho más multiforme de lo que antes se creía. De aquí la dificultad para una ordenada división de los grupos. Es mérito de Mandonnet haber esparcido más luz sobre esta cuestión. Su agrupación en tres corrientes: agustinismo, averroísmo y tomismo ha hecho escuela. Pero tampoco han faltado quienes la hayan atacado, como veremos a continuación.

Sobre el averroísmo latino, acaudillado por Sigerio de Brabante, nos dará noticias más exactas la nueva publicación del Prof. Grabmann. Los seguidores de esta corriente fueron entusiastas admiradores de Averroes, al cual eximían de toda crítica. Ya con las fuentes que están a disposición de todos: las obras de Sigerio publicadas por Mandonnet, el tratado anónimo *De erroribus philosophorum* y las dos listas de proscripciones de París, que datan de 1270 [2] y 1272 [3], se puede reunir un amplio *thesarium* de errores averroístas. Esto puede verse por las proposiciones siguientes: negación de la Trinidad[4], de la *creatio ex nihilo* en sentido estricto[5], de la contingencia de las cosas naturales[6]; las tesis de la *actio necessaria Dei* en la producción

[1] *... y la corriente agustiniano-arábiga en el siglo XIII* . Hemos abreviado el título para que pueda encabezar las páginas del capítulo. N. E.

[2] Chart.-Univ. París. I, n. 432.

[3] Ib., n. 473

[4] *De erroribus Phil.*-, c. V; Decreto de 1277, prop. 1.

[5] Decreto de 1277, prop. 38, 46, 62, 184, 185, 192, 217.

[6] Ib. prop. 5 y 21; Sigerio, *Tractatus de necessitate et contingentia causarum*; Mandonnet, *Siger de Brab.*, t. II, 111 ss.

del mundo [7], de la eternidad del mundo[8] y del hombre -de aquí la negación del primer hombre[9]-; el principio: «*quod a nullo agente possint simul progredi inmediate diversa*»[10]; la negación de la potencialidad en la actividad de los ángeles [11], del conocimiento y providencia de Dios con relación a las cosas singulares de la tierra[12]; la admisión de un entendimiento humano universal y único[13] y, en consecuencia, la negación de la libertad[14] de la inmortalidad personal y de la recompensa y el castigo individuales en la vida futura[15], de la unión substancial entre el alma espiritual y el cuerpo del hombre[16], el cual estaría específicamente constituido por el anima sensitiva[17]; finalmente, la doctrina del influjo determinante de los astros sobre los animales y los hombres[18], hasta el punto de que incluso la religión cristiana tendría que ser concebida como nuevo resultado de los cambios producidos en las constelaciones de los astros[19]. Acaso la condenación de esta última proposición afectara también a Rogerio Bacon, que efectivamente la enseñó.

Sea de ello lo que quiera, el averroísmo latino era manifiestamente anticristiano[20]. Por eso lo combatieron tanto los llamados agustinianos, como Alberto y Tomás, especialmente el último. Como es notorio, los averroístas latinos derivaron sus doctrinas de Averroes y Aristóteles. Sus relaciones con ambos son manifiestas. Pero durante demasiado tiempo se ha subestimado en

---

[7]Decreto de 1277, prop. 49, 50, 51, 52, 54, 58, 59, 64.

[8]Decreto de 1270, prop. 4; Decreto de 1277, prop. 87, 88, 89, 98, 99, 205; *De error. Phil.*, c. 2; Sigerio, *De aeternit. mundi*; Mand., II, 131 c.

[9]Decreto de 1270, prop. 5; Decreto de 1277, prop. 9.

[10]Ib. prop. 43, 44; *De error. Phil.* c. V.

[11]Ib. c. V; Decreto de 1277, prop. 71, 76, 79. En prop. 79 se niega la distinción real de esencia y existencia en los ángeles.

[12]*De error. Phil.*, c. V; Decreto de 1270, prop. 2 y 3; Decreto de 1277, prop. 3, 42, 46.

[13]*De error. Phil.*, c. V; Decreto de 1270, prop. 6 y 7; Decreto de 1277, prop. 27, 81, 96, 97, 117, 121, 123, 187; Sigerio, *De Anima intellectiva*, VII; Mand. II, 165 ss.

[14]Decreto de 1270, prop. 12, 13; Decreto de 1277, prop. 130, 133, 134, 135, 158, 159, 160, 162, 163, 173.

[15]Decreto de 1270, prop. 8, 10; Decreto de 1277, prop. 15, 19, 41, 116, 120, 176, 178.

[16]*De error. Phil.*, c. V; Decreto de 1277, prop. 13, 119, 123; Sigerio, *De Anima intellectiva*, III; Mand., II, 150 ss.

[17]*De error. Phil.*, c. V; Decreto de 1277, prop. 11, 105, 119.

[18]Decreto de 1270, prop. 11; Decreto de 1277, prop. 30, 74, 112, 133, 143, 161, 162, 167, 189, 195, 206, 207.

[19]Sigerio, *De aetern. mundi*, III; Mand., II, 139-40; *De error. Phil.*, c. V; Decreto de 1277, prop. 6, 10, 152, 174.

[20]De esta censura no salva a los averroístas la declaración de que las mencionadas tesis no eran más que conclusiones filosóficas, que la fe enseñaba lo contrario y que a ella había que someterse. Científicamente eran adversarios del cristianismo, tanto más cuanto que consideraban aquellas conclusiones filosóficas como *stringentes*. Vid. Sigerio, *De Anima intellectiva*, VII; Mand., II, 166.

la historia de la filosofía la infiltración de la filosofía árabe, históricamente demostrada, a través del neoplatonismo. Acaso el averroísmo latino tenga una raíz todavía mucho más profunda en un pensamiento plotiniano que, bajo una falsa etiqueta de aristotelismo, domina fuertemente en toda la filosofía árabe. Tal fue la idea, nunca explicada con claridad, de que las cosas del mundo procedían por necesidad natural y, por tanto, eternamente de Dios, el ser absolutamente uno, del cual no podía proceder inmediatamente más que un único ser espiritual -ésta es una idea manifiestamente plotiniana dentro del averroísmo latino-, el cual, después, mediatamente, produciendo en emanación descendente la multiplicidad de las cosas, hacía siempre que lo inferior fuera determinado por lo superior en su ser y en su actividad. En todo caso, el averroísmo latino es evidentemente monista, como el sistema de Plotino. Y esto no fue sino una consecuencia de la desestimación del ser potencial en lo producido. De aquí la negación de la *creatio ex nihilo*, de la contingencia de las cosas naturales, de la potencialidad en la actividad de los ángeles.

De esta manera se distingue el averroísmo latino de los otras dos corrientes del siglo XIII por tres características esenciales: su ridícula imitación de Averroes, su carácter anticristiano y su carácter monista, el cual, a su vez, no fue más que una consecuencia del desconocimiento de la doctrina del acto y la potencia.

La corriente agustiniano-arábiga predominó, sin duda, en más de la mitad del siglo XIII. No pretendemos aquí dar una lista completa de todos sus defensores. Esto nos llevaría demasiado lejos. Baste con mencionar los más conocidos jefes de grupo, para hacer más comprensible al lector la fuerza y el influjo continuado de esta corriente. De la primera mitad del siglo mencionamos: el sacerdote secular Prepositino de Cremona (†1231), Pedro de Capua (en 1218 profesor en París), Roberto de Courçon (1218), Esteban de Langton (†1218), Simón de Tournai (en 1216 profesor en París), Guillermo de Auxerre († hacia 1231-37), Guillermo de Auvernia-Parisiensis (†1249); los dos más destacados representantes de la primitiva escuela franciscana en París: Alejandro de Hales (†1245) y Juan de Rupella (†1245); los primeros dominicos en París: Rolando de Cremona (en 1228 profesor en París), Juan de S. Giles (en 1230 allí mismo), Hugo de Sancto Charo (†1263); en Oxford, del clero secular, Roberto Grossetête (†1253), el Magister Petrus, Rogerio Wesham, Thomas Wallensis; allí mismo, el dominico Ricardo Fitzacker (†1248), los franciscanos Adam de Marsh (†1258), Ralph de Colebruge, Tomás de York (†1260). También en la segunda mitad del siglo pertenece la Orden franciscana en masa a esta corriente; así: S. Buenaventura (†1274), Aquasparta (†1302), Juan Peckham (1292), Rogerio Bacon (†1294), Raimundo Lulio (1235-1315), Guillermo de la Mare (†1298), Ricardo de Mediavilla (†1307), Guillermo de Ware († a

fines del s. XIII), Pedro Juan Olivi (†1298), Rogerio Marston (†1303), Duns Escoto (†1308). Pero, aun en esta época, estuvieron los hijos de S. Francisco lejos de ser los únicos partidarios de la corriente mencionada. Al lado de Enrique de Gante, en el clero secular (†1293), la corriente platónico-agustiniana tuvo como amigos a los dominicos Vicente de Beauvais († hacia 1264) y Pedro de Tarantaise (†1267) y un ardiente fomentador en el también dominico Roberto Kilwardby (†1284), Primado de Inglaterra, mientras que Dietrich de Friberg, O.P., (†1310) rendía tributo, junto con los filósofos iluministas, a ideas neoplatónicas todavía más extremas.

Evidentemente, esta corriente siguió siendo aún muy poderosa hasta fines del siglo. Lo dicho demuestra también que no se ha tenido razón ninguna para denominarla simplemente «corriente franciscana». Pero tampoco la denominación de «agustinismo» nos ha satisfecho nunca por completo. Cierto es que sus adeptos apelan continumente y para todo al gran obispo de Hipona. Y muchas, muchísimas cosas, las han tomado efectivamente de él. También en el campo filosófico lo consideran como primera autoridad, mientras que los tomistas ponen en su lugar a Aristóteles. A través de Agustín recibieron numerosos elementos doctrinales neoplatónicos, en aquella nueva forma que él les había dado. Es absolutamente indudable: Agustín es para ellos una fuerza fundamental. Pero, a nuestro juicio, no es la única. Bebieron también las aguas de una segunda fuente importante, importantísima, que fue la filosofía árabe. Algunas de sus tesis, que son específicamente peculiares, se encontraban planteadas en los árabes con más claridad que en Agustín, y de fuentes árabes las tomaron ellos. De estas fuentes recibieron un nuevo caudal de neoplatonismo con matices árabes y en conexión árabe, junto con otras doctrinas. Así construyeron, como los árabes, pero en oposición a Agustín, el conocimiento del mundo terrenal aristotélico-abstractivamente, ajustándose por completo a aquel maridaje que el aristotelismo y el neoplatonismo habían llevado a cabo, en muchos aspectos, dentro de la filosofía arábigo-judía. No se comprenderá nunca en toda su amplitud esta corriente llamada agustiniana, sin tener también en cuenta esta segunda fuente. Es mucho más aristotélica que Agustín y, al mismo tiempo, influida por los árabes, ha entretejido en su sistema puntos doctrinales neoplatónicos que Agustín no tiene o que, por lo menos, no son en él fácilmente demostrables. Baste con recordar la enorme influencia que sobre los seguidores de esta corriente ejercieron: Avicenna, la *Fons vitae* de Avicebrón y el pseudo-aristotélico y neoplatónico *Liber de causis*. Sólo después de aceptar el saber arábigo como segunda fuente, se puede explicar suficientemente aquella mezcla heterogénea de espiritualismo y experimentalismo, tal como la encontramos en Rogerio Bacon y otros. En Agustín no existía tal mezcla. Lo mismo hay que decir de Aristóteles. Pero entre los ópticos y alquimistas árabes, como ha indica-

do Berthelot[21], se encontrarán las bases de aquélla. Estos son los motivos de que no hayamos denominado esta corriente sencillamente «agustinismo», sino corriente agustiniano-arábiga.

Con ella tiene mucho de común una tercera corriente iniciada por Alberto Magno y desarrollada por Tomás de Aquino: la corriente tomista. Ambas se apoyan en principios fundamentalmente cristianos. Ambas tienen como supuesto el ejemplarismo y el trascendentalismo platónicos. Ambas se encuentran fundamentalmente en el terreno de la concepción ontológico-dinámica del mundo, es decir, de la doctrina del ser y devenir, del acto y la potencia. Ni siquiera la célebre distinción de esencia y existencia es en su origen una doctrina específicamente tomista. Rupella la enseño antes que Alberto, clara y conscientemente[22]. Cierto es que, más tarde, fue rechazada ya por Enrique de Gante[23].

Hemos considerado oportuno poner de relieve, no sólo lo que separa, sino también lo que une a ambas corrientes.

No obstante, hay, efectivamente, divergencias entre ambas. ¿En qué consisten estas divergencias? La respuesta a esta pregunta ha dado lugar a una controversia entre dos meritísimos investigadores en el terreno de la Escolástica medieval, controversia que sólo después de una aclaración histórica nos hará ver con exactitud cuál fue la posición del tomismo.

MANDONNET-DE WULF

Es mérito innegable de Pedro Mandonnet el haber sido el primero que intentó establecer una distinción clara entre las dos corrientes dominantes del siglo XIII, por medio de un grupo determinado de concepciones y principios doctrinales. Mandonnet achaca al llamado agustinismo, en primer lugar, la carencia de una distinción formal entre ambos campos, la filosofía y la teología, la naturaleza y la gracia[24]. Además, los agustinianos dan a Platón la preferencia sobre Aristóteles y, en consonancia, a lo bueno sobre lo verdadero, a la voluntad sobre el entendimiento, tanto en Dios como en los hombres. Esto y la directa iluminación divina en la teoría del conocimiento, como último fundamento de la seguridad de nuestros conocimientos, caracterizan la base del misticismo agustiniano, al cual rindieron pleitesía efectivamente los adeptos de esta corriente, aun cuando hubiera entre ellos diferencias teóricas y prácticas[25]. Al acervo doctrinal agustiniano pertenecen, además, las tesis de

[21] Berthelot, M., *La chimie au moyen âge.* 1893. En tres tomos

[22] *Summa de Anima*, p. I, XXIII, p. 134; I, XLIII, 187; I, XIII, 119-120. (Edición Domenichelli, 1882).

[23] *Quodlib.*, I, q. 9; X q. 7.

[24] *Siger de Brabant.* Louvain, 1911, p. I, 55.

[25] Ib. 56

la materia prima como algo ya actual, de las *rationes seminales* en la materia, de la *compositio* de materia y forma en las substancias espirituales creadas, la negación de la materia como principio de individuación y la pluralidad de formas substanciales en el hombre[26].

Contra la caracterización del agustinismo hecha por Mandonnet ha presentado reparos de importancia el Profesor de Lovaina, Mauricio de Wulf. Ya la misma denominación de «agustinismo» le resulta, lo mismo que a nosotros, no del todo simpática[27]. Por lo demás, distingue cuatro grupos diversos de principios doctrinales, propios de esta corriente: unos, que son manifiestamente agustinianos; otros, que están formalmente en oposición con la filosofía de Agustín; otros, que son más bien de origen peripatético que agustiniano; finalmente, un cuarto grupo de principios, que son ajenos a Agustín o que, por lo menos, están, con respecto a él, en una relación de indiferencia[28].

1.- Manifiestamente agustiniana es la preferencia de la voluntad sobre el entendimiento, la independiencia substancial del alma con relación al cuerpo, la identidad substancial del alma y de las potencias, la producción puramente activa de las imágenes sensibles por el sujeto cognoscente y la doctrina de las *rationes seminales*[29].

2.- En contradicción con la doctrina de Agustín estaba aquella teoría de la iluminación divina. Por lo demás, fueron pocos los escolásticos del siglo XIII que la defendieron, como Guilermo de Auvernia, Rogerio Bacon, Rogerio Marston y Enrique de Gante, mientras que a S. Buenaventura, el más fiel representante de la tradición agustiniana, le es completamente ajena. Semejante teoría es de origen arábigo-oriental[30].

3.- La concepción de la materia prima como algo actual y la composición de materia y forma en las substancias espirituales creadas pertenecen al tercer grupo. Estas teorías se desarrollaron mucho más bajo el influjo del aristotelismo arábigo-judaico que bajo el de Agustín, que, personalmente, concibió la materia como algo meramente potencial[31].

4.- Completamente ajena a las doctrinas de Agustín es la tesis de la pluralidad de las formas substanciales. Es producto exclusivo del espíritu árabe[32]. La carencia de una distinción formal entre filosofía y teología, que Mandonnet pone de relieve, no sólo no es agustiniana, sino que incluso es absolutamente

[26]Ib. 57.
[27]*Les Philosophes du moyen âge. De unitate formae*: Gilles de Lessines. Louvain, 1902, p. 16.
[28]Ib. 17.
[29]Ib. 17-18.
[30]Ib. 18.
[31]Ib. 19-21.
[32]Ib. 21.

ajena a los llamados agustinianos del siglo XIII. Enrique de Gante escribió, en efecto, varias páginas excelentes sobre esta distinción formal de ambas ciencias[33].

Como se ve, Mandonnet y De Wulf, a pesar de tener varios puntos de contacto, se apartan efectivamente en concepciones importantes. Y también los juicios sobre la posición de ambos son, a su vez, divergentes. El problema es muy difícil, y la completa explicación del mismo sólo podrá dárnosla el progreso de las investigaciones medievales. Con todo, acaso las siguientes observaciones críticas puedan cooperar en algo a dicha explicación.

ACLARACIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA

No todas las tesis que han sido puestas de relieve por Mandonnet y De Wulf como puntos de diferenciación tienen la misma importancia. Esto lo afirmamos de completo acuerdo con los dos meritísimos historiadores. Ellos mismos lo indican a cada paso.

I.- Así, la preferencia, en principio, de lo bueno sobre lo verdadero es, según ambos críticos, una doctrina manifiestamente agustiniana[34]. Es, asímismo, una tesis fundamental de los llamados agustinianos, de la cual se deriva toda una serie de puntos doctrinales y, en general, toda la doctrina sobre la relación entre la voluntad y el entendimiento en Dios y en el hombre, sobre la volición y el saber, sobre la libertad y la ciencia, sobre la voluntad y la ley, sobre la fe y su relación con el entendimiento y la voluntad. No todos los agustinianos se manifestaron acerca de esta preferencia con tanta claridad como un Escoto Eriúgena, Anselmo. Hugo de St. Víctor, Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Buenaventura, Aquasparta, Enrique de Gante, Rogerio Bacon y Duns Scoto. Pero el mismo Alberto Magno se encontraba aún, hasta cierto punto, bajo la influencia de esta concepción platónica, con su opinión de que la teología no era una ciencia especulativa sino únicamente afectivo-práctica[35], y que el acto de la bienaventuranza eterna no consistía formalmente en la contemplación de Dios, sino en el goce -*fruitio*- de Dios, es decir, en una actividad de la voluntad[36].

II.- Incomparablemente más fundamental para el platonismo del siglo XIII, combatido por Sto. Tomás, es la tesis de la iluminación divina como

[33]Ib. 21.

[34]La posición de San Agustín acerca de esto no es tan clara, como indicó muy bien Mausbach (*Die Ethik des hl. Agustin*, 75-76). En realidad, Agustín pone el acto de la suprema bienaventuranza en una *visio Dei* (*Civ. Dei*, XXII, 29), y la razón última de las esencias de las cosas en las ideas divinas (ib. XI, 10). ¡Acaso lucharan en él el platónico y el converso!

[35]*Summa Theol.*, p. I, tr. I, q. 3, m. III; *Sent.* d. 1 a. 4.

[36]I *Sent.* d. 1 a. 9; d. 2 a. 7.

última razón explicativa del conocimiento natural. Esta iluminación condiciona el conocimiento directo del mundo espiritual, del alma de Dios y de los primeros conceptos y principios trascendentales, conocimiento independiente, en cuanto a su contenido, del mundo sensible. Da, por consiguiente, a toda la teoría del conocimiento una forma propia, diversa de la tomista. Ya S. Agustín[37] la describió como aquella luz procedente actual y directamente de Dios, en la cual y por la cual y por medio de la cual vemos todo lo espiritual que llega a ser objeto de nuestro conocimiento, y sin la cual el entendimiento, de suyo, no es capaz de conocer lo espiritual; aquella luz que ilumina el objeto espiritual como el sol ilumina el objeto corpóreo, luz sin la cual no podemos en modo alguna verlo[38]. La comparación es de Plotino, príncipe del neoplatonismo, y la doctrina es asimismo de Plotino. Primero, el gran Aurelio Agustín había rendido homenaje al innatismo del platonismo antiguo[39]; luego se había retractado de él[40], sustituyéndolo por la doctrina neoplatónica de la iluminación. Mandonnet, con razón, ha hecho referencia a esto[41], y el P. Bernardo Kälin, O.S.B., ha demostrado, a mi juicio concluyentemente, que S. Agustín no conoció siquiera la doctrina aristotélica de la abstracción[42]. El conocimiento sensible tiene en él, por lo demás, lo mismo que en Plotino, una importancia meramente ocasional para el conocimiento espiritual[43]. La opinión de De Wulf, según el cual, la célebre doctrina de la iluminación no es agustiniana[44], es insostenible. San Agustín llega, incluso a dedicar un capítulo entero a la aprobación de la iluminación plotiniana (X. *Civ. Dei*, c. 2). Dicha iluminación, en sí, no tiene aún nada que ver con el ontologismo. En ella no conocemos ya a Dios en sí, sino que ella es únicamente el *medium in quo*, en el cual contemplamos directamente, es decir, sin el conocimiento del mundo sensible, nuestra alma y, en ella, la imagen de Dios y las ideas supremas.

Propiamente, esta doctrina plotiniana de la iluminación llegó a la Edad Media por tres caminos diversos.

a) Uno de ellos va desde Plotino, pasando por Maximus Confessor y

---

[37] «*Animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere.*» (*Civ. Dei*, X, c. 2). «*Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia*», *Soliloq.*. I, c. 1.

[38] *De Trinit.*, XII, c. 15; *Soliloq.* I, c. 8.

[39] *De quantitate Animae*, c. 20; vid. Manser, *Augustin-Plotin*, Div. Thomas, 1931, 1.

[40] *Retractationes*, I, c. 4.

[41] *Siger de Brabant*, p. I, 241.

[42] *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus.* Sarnen, 1920.

[43] Epístola 218.

[44] *Gilles de Lessines*, p. 18.

el pseudo-Dionisio, hasta Escoto Eriúgena[45], Honorio Augustodunense[46] y Gilberto Porretano[47], quienes en toda su teoría del conocimiento rindieron homenaje a un puro plotinismo.

b) Otro segundo camino, mucho más efectivo, va desde Plotino, pasando por Agustín, hasta la mayor parte de las escuelas escolásticas, hasta Pascasio Radberto[48], Anselmo de Canterbury[49] y Ricardo de St. Víctor[50], todos los cuales hablan expresamente de aquella doctrina iluminacionista y de un conocimiento directo del alma.

c) El tercer camino va desde Plotino, pasando por Siria, hasta los árabes. Aquí se une el neoplatonismo con el aristotelismo, en el sentido de que el conocimiento intelectual del mundo sensible se explica aristotélico-abstractivamente, y el conocimiento del mundo espiritual -Dios, alma, principios metafísicos-, plotinianamente, por medio de una iluminación divina y a través de las inteligencias esferales. Con la primera aparición de la literatura árabe en el siglo XII, manifiéstase esta concepción en Isaac de Stella [51] , Alquerio de Claraval[52], Hugo de St. Víctor[53], Pedro Lombardo[54] y Juan de Salisbury[55]. Todos éstos se muestran partidarios de aquella bisección árabe de la teoría del conocimiento, es decir, para el mundo sensible el conocimiento abstractivo, y para el mundo espiritual el iluminativo, concibiendo la iluminación divina, en lo esencial, como los demás escolásticos, agustinianamente, prescindiendo

[45]Escoto Eriúgena no sólo reduce todo conocimiento a una iluminación divina (*De Div. Nat.*, l. III, 24, P.L. 122, 690; *Homil. in Prol. Ev. Joh.*, P.L. 122, 290), sino que incluso rinde acatamiento a un cierto innatismo (*De Div. Nat.*, l. I, 44, P.L. 122, 486 c.), y con sus tres principios cognoscitivos: *νους*, *λογος*, *διανοια*, hace profesión de un neoplatonismo mucho más puro que el de Agustín. (Vid. ib., l. II, 23, P.L. 122, 572 ss.)

[46]El alma lo conoce todo en sí y por sí (*Scala coeli Maj.*, c. 8, P.L. 172, 1233).

[47]Todo lo trascendental, como Dios, la materia prima y las causas ejemplares, es conocido, no abstractivamente, sino por medio de una cierta intuición (*Comment. in librum De Trinit. Boëthii*, P.L. 64, 1267-1268).

[48]*De fide, spe et charit.*, c. 8, P.L. 120, 1408

[49]Es partidario de la iluminación divina y del conocimiento directo del alma, «*quanta namque est lux illa de qua micat omne verum quod rationali menti lucet*». *Proslog.*, c. 14 (P.L. 158, 235). «*Semper sui meminit anima*». *Monol.*, 48, P.L. 158, 199.)

[50]*Direkte Seelenkenntnis Benjamin Major*, c. 6. P.L. 196, 71; *Illuminatio*, ib., 72.

[51]*De Anima.* P.L. 194, 1875 ss. Abstracción del mundo sensible (1280-84); el espíritu contempla todo lo espiritual en una irradiación divina, como los sentidos lo contemplan todo a la luz del sol. 1285-1288.

[52]*De spiritu et anima.* P.L. 40, 787 ss.

[53]*Didasc.*, l. II, c. 16 y 17 (P.L. 176, 758); *De unione corporis et spiritus* (P.L. 177, 288); *De Sacr. christ. fidei*, l. I. p. III, c. 6 (P.L. 176, 219); ib.; p. X, c. 2 (P.L. 176, 329-30); *Didasc.*, l. VII, c. 17 y 19 (P.L. 176, 824 ss.)

[54]*In I Ep. ad Cor.*, II, 12 (P.L. 192, 81); *In Ps.* 61 (P.L. 191, 4-7); *In Ep. ad Ephes.* (P.L. 192, 203).

[55]Sobre Juan de Salisbury y Pedro Abelardo volveremos a hablar más adelante

de las inteligencias esferales de los árabes. Su filosofía es agustiniano-arábiga.

Aquí está el modelo para los llamados agustinianos del siglo XIII. Defienden esta misma bisección de la concepción del universo, con la iluminación divina para el saber más elevado y el conocimiento directo de las almas. Así, ya el Gundisalino[56]; así también, según parece, los primeros maestros de la Orden de Predicadores en París y Oxford. Sólo unos cuantos platónicos, del siglo XIII, como Guillermo de París[57] y Rogerio Bacon [58], reducen todos los conocimientos a una iluminación divina. La mayoría, y, por cierto, los más destacados, biseccionan, siguiendo el modelo árabe, entre iluminación y abstracción, entre Platón y Aristóteles. El mundo sensible es conocido abstractivamente; el mundo espiritual, por medio de la iluminación divina. De aquí, siempre, el conocimiento directo del alma y la comprensión puramente intuitiva de los primeros principios. Apoyándose ligaramente en los árabes, paralelamente al *intellectus agens* personal, denominan también a Dios *Intellectus agens* en cierto sentido, porque Dios tiene que iluminar nuestro *intellectus agens*, para que éste pueda, a su vez, brillar. Pero en la ulterior elaboración de la teoría plotiniana sobre la iluminación siguen principalmente a San Agustín. Esta teoría del conocimiento agustiniano-arábiga la encontramos en Alejandro de Hales[59], Juan de Rupella[60] y Grossetête[61]. Igualmente ocurre en San Buenaventura. El P. Luyckx, O.P., ha demostrado con pruebas, a mi juicio, de todo punto concluyentes, que San Buenaventura defiende la misma teoría aristotélico-agustiniana del conocimiento doble[62]. Siguen a San Buenaventura: Mateo de Aquasparta[63], Rogerio Marston[64], Guillermo de la Mare[65], que combate con especial dureza a Tomás, a causa de sus innovaciones, y Fr. Eustachius[66], el ardiente partidario de San Buenaventura; asimismo Enrique de Gante[67], que también procura unir ambos elementos: la abstracción aris-

[56] *De immortalit. animae*, editado por el Dr. G. Bülow. Münter, 1897, pp. 16 y 21.

[57] Vid. M. Baumgartner, *Die Erknntnislehre des Wilhelm von Auvergne*. Münster, 1898.

[58] Vid. *Opus Majus*, Ed. Bridges, t. II, 47-54; ib., 193; ib., 424-39. Además, P. Dr. Hadelin Hoffmans, O. C., *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIme. siècle*. Revue Neo-Scol., 1906, 371-391; H. Höver O. C., *Roger Bacon's Hylomorphismus*. Paderborn, 1912, p. 184.

[59] *Summa univ. Theolog.*, p. II, 1. 69, m. 2, a. 3.

[60] *Summa de Anima*, p. I, XXXI; p. II, XXXVII ss.

[61] *De veritate*; vid. Dr. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grossetête*. Münster, 1912, p. 134.

[62] *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*. Münster, 1923.

[63] Vid. Dr. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Mathaeus v. Aquasparta*. Wien, 1906.

[64] Vid. Überweg-Baumgartner. 1915, p. 456.

[65] Ibid., pp. 452-53.

[66] Ibid., p. 452.

[67] *Quodl.*, IV, q. 7; *Quodl.*, IX, q. 15.

totélica para el mundo sensible y la iluminación agustiniana para el mundo superior. De Juan Peckham, con quien su antecesor en la sede arzobispal de Cantorbery, el dominico Roberto Kilwardby, compitió en la fiel adhesión a la antigua corriente agustiniana, sabemos que, en su célebre carta de 1285, hizo a Tomás y los suyos precisamente, y sobre todo, el reproche de haber abandonado la antigua tradición agustiniana, desvalorizando la doctrina iluminacionista[68]. Que nosotros sepamos, los primeros, entre los platónicos, que rechazaron la doctrina agustiniana de la iluminación, sumándose en esto a los tomistas, fueron Ricardo de Mediavilla, Guillermo de Ware y luego Duns Escoto.

Así, pues, la célebre doctrina de la iluminación es realmente agustiniana, y fue al mismo tiempo un importantísimo punto doctrinal de los llamados agustinianos del siglo XIII, a los cuales combatió Tomás. Pero, con este punto doctrinal, los mismos agustinianos, siguiendo a los árabes y en oposición a San Agustín, unieron en su teoría del conocimiento un elemento de aristotelismo árabe. Grande fue sobre ellos la influencia de Avicenna especialmente. Este aceptó, en oposición a Averroes, paralelamente a su *intellectus separatus*, todavía otro entendimiento espiritual y personal en el hombre, y, partiendo de aquí, demostró la inmortalidad del alma individual[69]. ¡Qué semejanza con la psicología de los agustinianos del siglo XIII! La peculiaridad de la corriente platónica en el siglo XIII no queda suficientemente caracterizada por el nombre de «agustinismo». En esto nos inclinamos más a De Wulf que a Mandonnet. Por eso la hemos llamado corriente agustiniano-arábiga.

III.- Esta misma teoría iluminacionista fue también la causa principal de la confusión de filosofía y teología. De Wulf ha negado esta carencia de una distinción formal entre ambos campos, remitiendo al lector a Enrique de Gante. Pero, a nuestro parecer, sin razón. Ya antes hemos indicado la oscuridad reinante en esta cuestión, haciendo especial referencia a Enrique de Gante, que, «*veridica ratione*», trató de demostrar la Trinidad por la razón sola[70]. No hacemos ninguna ofensa al genio de Agustín si afirmamos que no solucionó científicamente esta cuestión. No podía solucionarla con su iluminación divina como origen de la fe y del saber. Mientras que la filosofía no poseyó un campo independiente y rigurosamente delimitado, sino que se limitó a ser escudera de la fe, y tal fue el caso desde Filón de Alejandría hasta ya adelantada la Escolástica, aquella solución era imposible. Y esta independencia no la recibió la filosofía hasta que no se le reconoció un origen absolutamente propio. Esta cuestión recibe lateralmente de los árabes un

[68] Chart. Univ. Paris. I, n. 518.

[69] Vid. Dr. Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphisik*. Freiburg i. Br., 1912, pp. 37 y 107

[70] *Quodl.*, VIII, q. 14; XII, q. 2.

elemento interesante e ilustrativo. También entre éstos existían conflictos perpetuos entre la teología coránica y la filosofía, porque también aquí ambas se reducían, en definitiva, a la misma iluminación del *intellectus separatus.*

IV.- Estrechamente unidas entre sí están las dos tesis de la absoluta actividad del alma y de la identidad substancial del alma y de las potencias. Es mérito especial de De Wulf el haber llamado la atención particularmente sobre estas dos importantes tesis diferenciales. Es propio del alma, opina Plotino, el no padecer nada: «ου το παθειν τι»[71].

En absoluta consonancia con la doctrina de Plotino en este punto, Agustín consideró al alma como puramente activa, y negó todo influjo de lo corporal sobre el alma, como algo indigno para ésta. El alma sola produce todas las actividades vitales y cognoscitivas, incluso las del conocimiento sensible, de los sentidos externos e internos. El cuerpo animado no es en modo alguno cooperador[72]. Este pensamiento fue más tarde, consciente e inconscientemente, doctrina común de la Escolástica agustiniana. Tal es el caso, no sólo en un Guillermo de París[73], que, como es notorio, niega, de una manera extraordinariamente subjetiva, toda *species impressa*[74], y al cual siguió más tarde Enrique de Gante[75]. El mismo San Buenaventura, por lo demás muy alejado de los dos mencionados, pone la potencia sensible, no en el *compositum* de alma y cuerpo, sino en el alma sola[76].

Tomás estableció entre alma y potencias una diferencia, como entre substancia y accidente predicamental. Ambas pertenecen a dos categorías totalmente diversas -el alma es substancia; la potencia, una cualidad-. Esta concepción se buscará seguramente en vano en la Escolástica pretomista. Ya en Agustín, el alma y las potencias son, substancialmente, en absoluto idénticas[77]. En la época siguiente, los escolásticos agustinianos emprendieron

---

[71] IV *Enn.*, l. VI, c. 1-2.

[72] *Musica*, VI, 5, n. 10; *De Gen.*, ad. 1; XII, 16, n. 33; 24, n. 51; vid. Kälin O.S.B. *Die Erkenntnislehre Augustins*, pp. 12 ss.; ib., p. 30 ss.

[73] *De Anima*, V, 5, 119-120. Vid. Baumgartner, *Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne.* Münster, 1898, p. 29-30.

[74] «*Declaratum est tibi... animam rationalem.. esse substantiam activam et agentem in semetipsam, similiter generativam scientarum et generantem eas apud se et intra semetipsam nec non et generantem formas intelligibiles in semetipsa.*» *De Anima*, V, 8, 124. Baumgartner, ib., 54.

[75] *Quodlib.*, V, q. 14; *Quodl.*, XIII, q. 11; *Summa Theol.*, LVIII, q. 2, n. 42.

[76] II *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; q. 2, ad. 7.

[77] «*Simul etiam admonemus, si utcumque videre possumus haec (memoria, intelligentia, voluntad) in anima existere et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter vel ut ita dicam essentialiter, non tanquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas... Quam ob rem non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens.*»*De Trinit.*, IX, c. 4.

dos caminos algo diversos. Unos negaron en absoluto toda diferencia entre el alma y las potencias. Así, Alcuino[78], Escoto Eriúgena[79], Guillermo de Thierry[80], Alquerio de Claraval[81], Adelardo de Bath[82], Guillermo de Auxerre[83], Guillermo de París[84], Rogerio Bacon[85] y Enrique de Gante[86]. Otros vieron claramente el peligro que había en la negación de toda distinción, peligro que se manifestó más tarde en Descartes. Esforzáronse en establecer una distinción real, la cual nunca pudo ser explicada de una manera satisfactoria. El alma y las potencias son, es cierto, idénticas en cuanto a la substancia, pero diversas en cuanto a la esencia. Así, Alejandro de Hales[87], Juan de Rupella[88], San Buenaventura[89], con su escuela, cuyo portavoz, Juan Peckham, en su célebre y ya mencionada carta de 1285, proclamó la concepción agustiniana del alma y las potencias asimismo como sagrada herencia de la escuela[90]. Está de acuerdo con esto el dominico Roberto Kilwardby, jefe de los agustinianos oxonienses[91].

Como se ve, también entre los agustinianos había, en la manera de concebir la relación existente entre el alma y las potencias, matices de importancia. Pero todos ellos convenían -hasta que apareció Duns Escoto- en defender la identidad substancial del alma y las potencias. Tal había sido ya el caso -para hacer aún referencia a dos representantes anteriores de importancia- en Hugo de St. Víctor[92] y Pedro Lombardo[93].

V.- Por su contenido doctrinal, tienen entre sí estrecho parentesco las tesis cosmológicas: de la actualidad de la materia prima, de las *rationes seminales* y de la pluralidad de las formas substanciales en el *compositum* corpóreo. En

[78] *De animae ratione ad Eulal.*, c. 11.

[79] *De Div. Nat.*, l. V, 31. P.L. 122, 942 A.

[80] «*Ipsa vero sua substantia est, qua cogitat... ipsum vero velle substantia eius est... tota igitur cogitat, tota vult, quia voluntas est.*» *De natura corporis et animae.* P.L. 180, 720.

[81] *De spiritu et anima*, P.L. 40, 789.

[82] Vid. De Wulf, *Hist. d. Philos. méd.*, 218 (1912).

[83] «*Potentia sciendi in homine idem est quod anima hominis.*» *Summa aur.*, l. II, tr. 10, c. 1, q. 6.

[84] *De Anima*, III, 6, 92. Llega incluso a polemizar contra una distinctio, y afirma que Aristóteles fue de otra opinión (ib., III, 11, 102).

[85] *Opus Majus*, II, 374-375 (ed. Bridg.). Lo mismo en *Communia natur.*, l. I, pars 4, ed. del P. Höver, O. C.; *Roger Bacon's Hylomorphismus.* Paderborn, 1912, pp. 52-54

[86] *Quodl.*,III, q. 14.

[87] *Summa univ. Theol.*, p. II, 9, 65, membr. primum; ib., II, q. 9; q. 21, membr. primum.

[88] *Summa de Anima*, p. II, 1, 219 (Ed. Domenichelli).

[89] II *Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 1; I *Sent.*, d. 3, p. II, a. 1, q. 3.

[90] Chart. Univ. Paris, I, n. 518.

[91] *De divisione philosophiae.* Vid. Dr. Baur., *Dominicus Gundisalinus.* Münster, 1903, p. 629-30.

[92] *Speculum de mysteriis Ecclesiae.* P.L., 177, 377 C.

[93] I *Sent.*, d. 3, 14. P.L. 192, 532.

unión con ellas está asimismo la doctrina de la *compositio* de materia y forma en las substancias espirituales creadas. El progreso de las investigaciones históricas aportará todavía a esto más de una aclaración nueva. Sobre los mencionados puntos doctrinales, acerca de las cuales Mandonnet y De Wulf manifiestan opiniones muy encontradas, nos permitimos hacer las siguientes observaciones:

1.- SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA MATERIA PRIMA

La opinión de que para los escolásticos y los escritores anteriores una materia sin forma se identificaba necesariamente con una materia sin acto, es, historicamente, de todo punto insostenible. Y, no obstante, esto se ha achacado de continuo, tanto a San Agustín como a otros. Duns Escoto nos da claro testimonio de la falsedad de este procedimiento demostrativo. Para él, la materia prima, en cuanto que es considerada absolutamente en sí, sin forma alguna, es, sin embargo, acto, un verdadero ser actual, incluso un ser actual absoluto, que posee de suyo su propia esencia sin relación alguna con la forma ni con el *compositum*[94]. Y el pensamiento que sirve de base a esta concepción es éste: sin actualidad, la materia prima no podría en modo alguno ser receptora y portadora de las formas. Este pensamiento es antiguo, muy antiguo. Sabido es que Tertuliano, influido por el materialismo estoico, llegó a atribuir materia incluso a Dios[95]. Ante su mente se cernía la idea de que, para una substancia, para un *substare* y *subsistere*, era siempre necesaria una materia como primera portadora del ser[96]. Para Plotino, príncipe del neoplatonismo, no existe en absoluto ninguna substancia terrenal en sentido propio. Pero en el mundo superior del espíritu, admite una materia espiritual -*υλη νοητη*- como necesaria portadora de la multiplicidad de las formas y de las ideas[97]. Y, naturalmente, dicha materia es actual. Aquí podía estar la primera fuente para la *compositio* de una materia espiritual y forma en las substancias espirituales, y, por cierto, en el sentido de una materia actual. Que incluso San Agustín hizo referencia a una «*quasi materia*» en el alma[98], ha sido precisamente De Wulf quien lo ha puesto de relieve[99]. En la época siguiente nos sale al paso continuamente la *compositio* de materia y forma en las substancias espirituales creadas -ángeles y almas humanas-. Mencionaremos, sólo por vía

[94] *Oxon.* II d. 12 q. 1; ib. d. 3 q. 1; *Oxon* IV d. 43 q. 2 y q. 5.
[95] *Adv. Praxeam*, c. 7
[96] *De carne Christi*, c. 11.
[97] En II l. 4, c. 1-5; Ed. Did., 72-73.
[98] *De Genesi ad litt.* lib. VII, c. 6, n. 9.
[99] Gilles de Lessines, p. 21.

de ejemplo, a Fredegiso[100], Escoto Eriúgena[101], Honorio Augustodunense[102], Gilberto Porretano[103], Gundisalino[104], Alejandro de Hales[105], San Buenaventura[106], Raimundo Lulio[107], Roberto Kilwardby[108], Rogerio Bacon[109] y Pedro Juan Olivi[110]. Roberto de París adopta frente a esta cuestión una actitud vacilante. Por el contrario, Juan de Rupella[111] y Enrique de Gante[112], entre los agustinianos, combaten toda composición de materia y forma en las substancias espirituales[113].

Sin duda alguna, aquella materia espiritual-actual, a la que rendían acatamiento los platónicos con relación al alma y al ángel, influyó en favor de la admisión de una materia corpórea actual en los cuerpos. Con esto no negamos otras influencias, por ejemplo la de la descripción del Timeo de Platón y la del Génesis, según las cuales el mundo ordenado habría surgido de un estado del ser caótico, pero actual[114]. Evidentemente, este estado caótico no tendría, de suyo, nada que ver con una materia prima meramente potencial en sentido aristotélico. Pero aquel antiguo pensamiento: la materia, en cuanto portadora de las formas, tiene que ser de suyo actual, tenía aún mucha influencia. Y esto es tanto más explicable cuanto que ya Plotino, y después de él algunos agustinianos, hasta Duns Escoto, habían concebido la materia prima cósmica, no como *principium ex quo* del cuerpo generado, sino únicamente como *prin-*

---

[100]Tuvo que haber expuesto esta doctrina en una carta al obispo Agobardo de Lyon, puesto que éste le contesta: «*aut forsitan nostis in qua regione iaceat illa incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo.*» P.L. 104, 168 B.

[101]*De Div. Nat.* l. II, 22. P.L., 122, 566 B-C. Admite una materia espiritual para los ángeles y las almas

[102]*Elucidarium.* P.L., 172, 1144 D.

[103]Lo mismo que en Plotino, la materia prima pertenece al reino espiritual. *Comment. in lib. de Trinitate Boëthii*, P.L., 64, 1267 D.

[104]*De unitate.* ed. por Correns, Münster, 1891, p.7, 9, 42.

[105]*Summa univ. Theol.*, p. II, q. 61, membr. 1. También en él se encuentra todavía el pensamiento; puesto que el alma puede existir por sí, necesariamente ha de tener una materia.

[106]II *Sent.* d. 3 a. 1, q. 2, q. 3; II *Sent.* d. 17 a. 1, q. 2. La misma fundamentación que arriba, en Alejandro de Hales. Por eso niega al alma de los irracionales la *compositio* de materia y forma, porque no puede subsistir por sí.

[107]*Ars magna*, IX, c. 35

[108]*De divisione philosophiae.* Vid. Dr. Baur, op. cit. 616-17.

[109]*Opus Majus*, II, 509

[110]Vid. Zigliara, *de mente Conc. Vieniensis.* Romae, 1878, p. 111.

[111]*De inmort. animae*, ed. Bülow, 52.

[112]*Summa de Anima*, p. I, XI, p. 115-15; ib. I, XIII, p. 121 (Ed. Domenichelli).

[113]*Quodl.*, IV, q. 16.

[114]Vid. San Agustín, *Confess.*, c. 8; *in Genes.* I, c. 12, c. 18, c. 23. Lo que, en definitiva, entiende siempre por materia prima es algo caótico-actual:«*non est autem informis omni modo materies, ubi etiam nebulosa species apparet.*» *Genes.*, I, c. 12 (P.L., 34, 256).

cipium in quo, como portadora de la manifestación de las formas. Para ellos no había ninguna cooperación causal directa entre materia y forma para producir el *compositum* como tercero por medio de la actualización de una parte de la materia prima de la forma. La materia prima seguía siendo, según ellos el sujeto absolutamente inmutable, receptor de la forma, constituyéndose el *compositum* por la mera coexistencia de ambas. Esta era una concepción del hilomorfismo puramente colectiva, que no sólo enseñó Duns Escoto[115], sino, ya antes que él, Plotino[116], Escoto Eriúgena[117], Gilberto Porretano[118] y Avicebrón. Esto tenía que llevar a una mucho mayor independencia de la materia prima, a su actualidad. De hecho, nos encontramos con la actualidad de la materia prima cósmica, fuera de los mencionados, en Hugo de St. Víctor[119], Roberto Pulio[120], Pedro Lombardo[121], Gundisalino[122], San Buenaventura[123], Kilwardby[124], Enrique de Gante[125], Rogerio Bacon[126] y Juan Peckham[127]. Con esto no hemos pretendido enumerar absolutamente todos los adeptos, y menos aún afirmar que todos los autores citados defendieran la actualidad de la materia prima en el mismo sentido. Más bien, unos defendieron una materia prima actual no completamente informe; otros, siguiendo a Plotino y Avicebrón, enseñaron una materia prima actual informe, como Escoto Eriúgena, Gilberto Porretano, Rogerio Bacon, Enrique de Gante y Duns Escoto. ¡La concepción de los últimos acaso no esté libre de toda tendencia

[115] *Oxon.* II, d. 1 q. 5; ib. II, d. 12 q. 1 y 2.

[116] *En.* III, l. 6 c. 15-16; *Did.*, 163-64. Aquí incluso los mismos ejemplos que en Duns Escoto.

[117] *De Div. Nat.*, l. I, 52-62 (P.L., 494-504); l. II, 15-16 (546-48). Según Escoto, la substancia terrenal no es más que un *compositum* de materia prima como portadora actual de una cantidad de formas accidentales.

[118] *Comment. in librum Boëthii: De Trinit.* P.L., 64, 1265-1267. Aquí es la misma materia espiritual actual el sujeto receptor de las formas. Esto tampoco debió ser completamente ajeno a Plotino y a Escoto Eriúgena.

[119] *De Sacramentis*, l. I, p. 1 c. 4 (P.L., 176, 189): «*non puto primam illam rerum omnium materiam taliter informem fuisse ut nullam omnino formam habuerit.*»

[120] II *Sent.*, c. 1. P.L., 186, 717 ss.

[121] «*Dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem quod nullam omnino formam habuerit.*» II *Sent.*, d. 12, 5. P.L., 192, 676.

[122] *De unitate*, ed. Correns, p. 7.

[123] II *Sent.* d. 12 a. 1 q. 3; ib. a. 2 q. 3. Para él es la materia prima en si ya «*semiformis*».

[124] *De divisione philos.*; vid. Dr. Baur, op. cit. c. 618: «*necesse est quod materia habeat aliquid formae*».

[125] *Quodlib.* I, q. 10. Combate directamente a Tomás y está en lo esencial de acuerdo con Duns Escoto.

[126] «*Materia enim non nihil est, sed vera natura et essentia, habens esse suae essentiae.*» *Comp. S. Theol.* Ed. Rashdall, 1911, p. 50.

[127] Chart. Univ. Paris, I, n. 523. Allí atribuyen las *rationes seminales*, que están en la materia prima como semiformas, al agustinismo.

monista!

SOBRE LA PLURALITAS FORMARUM

La doctrina de una pluralidad de formas substanciales en un mismo *compositum* tal vez fuera la más difundida en toda la primera parte de la Edad Media e incluso en el siglo XIII. De aquí la terrible tormenta que estalló cuando, en 1270, Tomás sentó la tesis de la unicidad de la forma substancial. ¿De dónde procedía esta doctrina de la *pluralitas formarum* y en qué aspectos diversos se presentaba?

La fuente principal para este punto doctrinal estaba también, indudablemente, en Plotino. En su teoría de los tres principios diversos, incluso separables, en el hombre: espíritu -*νους*-, alma -*ψυχη*- y cuerpo -*σωμα*-, iba implícita la pluralidad de las formas[128]. También niega, contra Aristóteles, que el alma que vivifica al cuerpo dé a éste el ser corpóreo[129]. Por consiguiente, ya Plotino defendía una forma propiamente corpórea. En su concepción de que la forma de un cuerpo -*λογος*- estaba, a su vez, compuesta de otros *λογοι*[130], se contenía asimismo la doctrina de la pluralidad de las formas. San Agustín no se vió completamente libre del influjo de estas concepciones. Sabido es que también él distingue en el hombre tres principios: espíritu, alma y cuerpo[131], y sólo atribuye al alma la vivificación del cuerpo[132]. Por manera extraña, hasta el docto Portalié se ha dejado engañar aquí por la errónea interpretación del c. 15, *De inmortalitate animae*, y afirma que ya en San Agustín, como más tarde en Sto. Tomás, el alma era considerada como *forma corporis*[133]. Pero esto es falso. Agustín, rindiendo homenaje a la teoría emanacionista de Plotino, afirmó, más bien, que el alma humana era «transportadora» de Dios a la forma corpórea. Esta opinión llegó a retractarla Aurelio más tarde, dándose cuenta del peligro de la doctrina emanacionista de Plotino[134]. La doctrina de Plotino acerca de la pluralidad de las formas ejerció su influjo sobre los escolásticos del siglo XIII todavía por otro camino, por medio de la *Fons vitae* de Avicebrón. De esta fuente bebieron sin duda alguna, y en abundancia, Rogerio Bacon y Duns Escoto.

---

[128] *En.* VI, l. 7, 6, *Did.*, 479.

[129] *En.* IV, l. 3, 20-21, *Did.*, 211-12.

[130] *En.* VI, l. 3, 8, *Did.*, 416; *En.* II, l. 6, 2, *Did.*, 87 ss.

[131] *De anima eiusque origine*, IV, c. 2. Ibid., II, c. 2, llega a decir: «*Itane tu ignorabas, duo quaedam esse animam et spiritum... et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus.*»

[132] *De immort. animae*, c. 15; *De quantit. animae*, c. 33.

[133] *Dict. de Théol. cath.* París, 1903: «Augustin» (col. 2358)

[134] *Retract.* I, c. 5.

La doctrina de la pluralidad de las formas substanciales era para los escolásticos anteriores a Tomás tan evidente, que apenas tuvieron conciencia de la existencia de otra opinión. En cambio, esta doctrina se manifestó en aspectos totalmente diversos.

1.- Que nosotros sepamos, fueron muy pocos en la Edad Media los que defendieron la triplicidad de almas en el hombre, como Roberto Kilwardby[135], Rogerio Bacon[136] y Pedro Juan Olivi[137]. La mayoría entre los agustinianos la rechazan expresamente.

2.- En la defensa de la *compositio* de materia y forma en las substancias espirituales creadas se contiene otra manifestación de la pluralidad de las formas substanciales. Si el alma humana en sí consta de materia y forma y, al mismo tiempo, es forma vivificadora del cuerpo, tiene que haber en el hombre una pluralidad de formas. Por consiguiente, todos los adeptos de aquella *compositio*, que hemos mencionado arriba, defienden, asimismo, la *pluralitas formarum*[138].

3.- Lo mismo hay que decir de los defensores de las *rationes seminales*. Como quiera que estas últimas, tal como las explica San Buenaventura, no son otra cosa sino formas incompletas creadas en la materia prima, las cuales se convierten después, por obra de la Naturaleza, en formas de las nuevas cosas naturales[139], también en ellas va necesariamente implícita una pluralidad de formas en un mismo *compositum*. También estas *rationes seminales* son de origen agustiniano[140]. En el siglo XIII, Ricardo de Mediavilla se enfrenta con ellas escépticamente[141]. Pero, al comenzar la lucha contra el tomismo, Juan Peckham las considera todavía como sagrada herencia de Agustín[142], y Roberto Kilwardby es de la misma opinión[143]. Ni siquiera Duns Escoto se

---

[135] *De divisione philos.*; vid. Dr. Baur, op. cit. 629, 25. «*Non ergo intelligitur de vegetativa, sensitiva, intellectiva tanquam de tribus accidentibus, sed tanquam de tribus formis substantialibus unum totum constituentibus.*»

[136] *Communia natural.* I, p. 4, ed. Höver, *Roger Bacon's Hylomorphismus*, 1912, 81 d. 82 a. p. 44-55.

[137] Vid. P. Ehrle, S.J., *Ein Bruchstück der Akten des Gonzils von Vienne.* Archiv für Literatur und Kirchengeschichte, t. III, 458-459; Zigliara, O.P., *De mente Conc. Vien.* 110-113.

[138] San Agustín habla, efectivamente, de una materia espiritual y corpórea; pero, después de largas disquisiciones, deja por resolver la cuestión de si el alma humana está compuesta de materia y forma. Vid. *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. 4-22.

[139] II *Sent.* d. 18 a. 1 q. 2 y 3.

[140] Vid. San Agustín, *in gen. ad litt.*, V, c. 23; VIII, c. 28; *Trinit.*, III c. 9.

[141] Vid. los extractos que los editores de las obras de San Buenaventura en la ed. Quaracchi hicieron de la 1 quaest. disp.: «*humanae cognitionis rationis anecdota.*» 220 ss.

[142] Chart. Univ. Paris, I, n. 523.

[143] *De divisione phil.* Dr. Baur, op. cit., 619, 21; 620, 2; 621, 31.

atreve todavía a rechazarlas definitivamente[144].

4.- Sería, indudablemente, difícil encontrar un agustiniano que no hubiera defendido consciente o semiconscientemente la *forma corporeitatis*. Esto llevaba consigo, nuevamente, implícita la pluralidad de formas en el viviente. El cuerpo posee, como cuerpo, su propia forma, a la cual se añade el alma como segunda forma. En Escoto Eriúgena[145], Pedro Lombardo[146], Rupella[147], Alejandro de Hales[148], Gundisalino[149], Buenaventura[150], Ricardo de Mediavilla[151], Guillermo de París[152], Pedro Juan Olivi[153], Enrique de Gante[154] y Duns Escoto[155], puede demostrarse la admisión de la *forma corporeitatis*.

5.- Mucho más poderosamente se manifiesta aún la teoría de la pluralidad de las formas en aquellos que hipostatizan ultra-realistamente los diversos grados de abstracción en formas actuales, como lo hace, por ejemplo, Gilberto Porretano[156]. Inspirándose en la *Fons vitae* de Avicebrón, rindieron homenaje a esta tendencia, especialmente, Gundisalino[157] y Rogerio Bacon[158]. Esencialmente de acuerdo con esto está el opúsculo apócrifo de Duns Escoto *De rerum principio*. Pero también en sus obras auténticas considera el Doctor Subtilis las partes del cuerpo como formas actuales incompletas, que, por último, «*ultimate*», son determinadas por la forma esencial[159].

---

[144]Escoto se muestra, acerca de esto, vacilante en algunos pasajes. *Oxon.* II d. 18, n. 8 y 9; pero en *Report.*, II d. 18 (t. 23, 90 a. n. 14) las explica análogamente a San Buenaventura.

[145]«*Ex formata materia*» consta el cuerpo del hombre. *De Div. Nat.*, l. IV, 11, 786 c. También él, como Plotino y San Agustín, consigna tres principios en el hombre: cuerpo, alma y espíritu.

[146]«*Formatum vero intelligitur corpus propria anima animatum, et informe, quod nondum habet animam.*» «*Sed iam formato corpori anima datur*», IV *Sent.* d. 31, 5 (P.L., 192, 920).

[147]*Summa de Anima*, p. I, XXXVII y XXXVIII.

[148]«*(Anima) est actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis.*» *Summa univ. Theol.* II, q. 63, membr. 4.

[149]*De unitate*, ed. Correns, p. 8.

[150]II *Sent.* d. 17 a. 1 q. 2.

[151]II *Sent.* d. 17 a. 1 q. 3 y q. 5. Vid Stöckl, *Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, II, 765

[152]*De Anima*, IV, 3, 107 y 108. Vid. Baumgartner, *Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, p. 14-15 y 343.

[153]Zigliara, *De mente Conc. Vien.*, p. 110.

[154]*Quodl.* II, q. 2.

[155]*Oxon.* IV, d. 11 q. 3 (V, 17, 436 a.).

[156]En una doble serie de materias y formas, descendentes de lo más general, hipostatiza todos los grados de abstracción. *Commentaria in librum Boëthii, De Trinitate.* P.L. 64, 1265-1289.

[157]También en él se encuentra un paralelo descendente de materia y forma. *De unitate*, ed. Correns, 7-8.

[158]Completamente semejante a los anteriores. *Comm. nat.*, l. I, p. 7. Höver, *Roger Bacon's Hylomorphismus*, p. 60 ss.

[159]*Oxon.* IV, d. 11 q. 3.

Todos los agustinianos enseñaron, de alguna manera, la *pluralitas formarum.* Que en tales condiciones era enormemente difícil salvar la *unio substantialis*, se manifiesta ya en Hugo de St. Víctor[160], Pedro Lombardo[161] y Pedro de Poitiers[162]. Recopilando el resultado de nuestra exposición histórico-crítica, se deducen para el llamado agustinismo los siguientes puntos doctrinales y concepciones específicamente propios:

Confusión de la fe y el saber, primacía de lo bueno sobre lo verdadero, la teoría de la iluminación divina como última explicación en la teoría del conocimiento y, por consiguiente, con el conocimiento directo del alma y de Dios, el misticismo filosófico; la pura actualidad del alma en su actividad y, por tanto, la identidad substancial del alma y de las potencias; la actualidad de la materia prima; la composición de materia y forma en las substancias espirituales creadas, junto con las *rationes seminales*, y la pluralidad de las formas substanciales en un mismo *compositum*[163]. Contra todo este «*thesarium*» del llamado agustinismo se enfrentará Tomás de Aquino.

La fuente principal primitiva de donde brotó esta corriente fue el neoplatonismo, en la forma en que, reelaborado por Agustín y la filosofía árabe, ejerció su influjo sobre la Escolástica. Por eso nos parece justo denominarla corriente agustiniano-arábiga, en vez de llamarla simplemente «agustinismo».

SANTO TOMÁS, ADVERSARIO DE LA CORRIENTE AGUSTINIANO-ARÁBIGA EN EL SIGLO XIII

Ser un «innovador» no tiene, de suyo, ningún mérito. Porque la innovación puede referirse a lo verdadero o a lo falso, a lo bueno o a lo malo. Sólo aquél que logra resultados nuevos y verdaderos, en cuanto al método o en cuanto al contenido doctrinal, o en ambos terrenos a la vez, tiene méritos indiscutibles. ¿Fué Tomás, en este sentido, un innovador en el siglo XIII?

Consciente o inconscientemente, disimulada o abiertamente, le ha sido negado esto con frecuencia, incluso en tiempos recientes y hasta por quienes querían pasar por amigos suyos. ¿Ha sucedido tal por falta de conocimientos

[160] *De Sacramentis fidei christ.* l. II, p. I, c. 11 (P.L., 176,409); aquí pone la persona en el alma sola: «*sed tamen personam esse anima ex se habet.*»

[161] El mismo error también el él; vid. P.L., 192, 963, donde se enumeran los errores de Lombardo. También se compara al cuerpo y al alma con la habitación y el habitante, IV *Sent.* d. 31, 5. (P.L. 192, 920).

[162] También, según él, basta el alma sola para constituir al hombre. IV *Sent.* c. 22, P.L., 211, 1224.

[163] Intencionadamente hemos dejado de incluir aquí el principio de individuación, porque, a nuestro juicio, los mismos agustinianos opinaron sobre esto diversamente. También hemos prescindido del conocimiento directo de lo individual, porque, en realidad, no se manifiesta con eficiencia hasta la segunda mitad del siglo XIII.

histórico-filosóficos? ¿Cómo explicar, entonces, aquella posición destacada que adquirió muy pronto entre numerosos y eminentes pensadores del siglo XIII? ¡Ya antes de que concluyera aquel siglo, se había convertido Tomás en Doctor Communis! ¿Fué sólo una exageración el que la Facultad de Filosofía de la Universidad de París, la más grande por entonces, ensalzara a Tomás, con ocasión de su muerte, comparándolo con el sol que se ponía, llamándole astro luminoso de aquel siglo, y que, agobiada por el dolor, prorrumpiera en este lamento: «*Quis posset estimare divinam providentima permisisse stellam matutinam perrminentem in mundo, jubar in lucem seculi, immo, ut verius dicamus, luminare maius, quod preerat diei, sus radios retraxisse*»?[164] ¿Cómo explicar, en tal caso, su posterior influencia, que no tuvo rival? Contra su edificio espiritual se estrellaron siempre las tempestuosas olas de la filosofía anticristiana como contra la piedra angular de una fortaleza. Cierto es que también en el campo de los investigadores cristianos se le ha interpretado, con frecuencia, diversamente. Pero todos han acabado apelando a él en apoyo de sus propias opiniones. Ya su discípulo y biógrafo, Guillermo de Tocco, se refirió con palabras entusiastas a sus numerosas innovaciones materiales y metódicas[165].

Sus ventajas metódicas han sido reconocidas en tiempos modernos, incluso en el campo de sus adversarios. ¡Aquí alienta el espíritu aristotélico! ¡La notable seriedad de su vida en la empresa científica, que el protestante Lecoultre llamó «*son immense sérieux*»![166] ¡Su amplitud de miras, que también Paulsen ha sabido apreciar![167] Su afortunada unión de los procedimientos deductivo e inductivo, ha sido reconocida por Harnack[168]. La soberbia e incomparable síntesis que, al lado de los sutiles análisis de conceptos, se eleva en su *Summa Theologica*, catedral gigantesca del pensar humano, y une pilares con pilares y columnas con columnas, ha causado el asombro de todos aquellos que han tratado de estudiar a Tomás seriamente. ¡Sin exageraciones! Tomás no es un historiador en el sentido moderno de la palabra; no cultiva la historia por la historia. Pero relata con más exactitud que Alberto Magno, Rogerio Bacon y Duns Escoto. El fue el primero que conoció la inautenticidad del célebre

[164] Chart. Univ. Paris, I, n. 447.

[165] «*Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas reducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiies illustraret, qui statim tan certi coepisset esse iudicii, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus est ei noviter inspirare.*» *Vita S. Thomae Aquinatis*; Acta Sanctorum, mart. 1, p. 663.

[166] *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes de saint Thomas d'Aquin.* Lausanne, 1883, p. 13.

[167] *Philosophia militans.* Berlin, 1901, p. 65.

[168] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 313.

Liber de causis y de cinco obras más[169]. Acerca de si internamente no dudó de la autenticidad de las obras del pseudo-Dionisio, no me atrevo a resolver. De todos modos, no careció Tomás por completo de sentido histórico-crítico. No fue un helenista ni un hebraísta. En esto se quedó, sin duda, a la zaga de un Grossetête, de un Raimundo Martín y seguramente también de Rogerio Bacon. Esta insuficiencia la comparte con muchos de sus grandes contemporáneos y también con muchos de los nuestros. Pero su latín es mejor y más puro que el de Alberto Magno, Rogerio Bacon, Enrique de Gante, Duns Escoto y muchos otros. Mérito suyo es, y muy grande por cierto, haber inducido a Guillermo de Moerbecke, Arzobispo de Corinto, cohermano suyo, a llevar a cabo una traducción de las obras de Aristóteles directamente del griego, la cual utilizó él. La afirmación de muchos, según la cual Tomás había tomado su aristotelismo de malas traducciones, es, a pesar del testimonio de Rogerio Bacon, históricamente insostenible. Ya el humanista Pedro Victorio y, más tarde, los filósofos modernos Joh. Gottlieb Schneider y Franz Susemihl, han tributado las mayores alabanzas al ejemplar griego que sirvió para la traducción y a la fidelidad escrupulosa de la traducción misma[170]. Pero lo que caracteriza especialmente el método del Aquinate es su expresión sobria y precisa, el inteligente planteamiento y fundamentación de las cuestiones, que, como ha dicho Eucken, siempre busca un «porqué»[171], la demostración rigurosamente concatenada y la exposición luminosa; ¡en esto es imitador incomparable de Aristóteles, el lógico más grande de todos los siglos!

¿Explican estos destacados elementos metódicos la fama y la importancia y, pudiéramos decir, el propio valor científico de Sto. Tomás, exhaustivamente y por completo? Tal se ha afirmado con frecuencia, incluso en los tiempos modernos. Y esto es precisamente lo que nosotros negamos aquí, sobre todo. Precisamos nuestra posición con más exactitud, diciendo: El mérito principal de Sto. Tomás en el siglo XIII y en los tiempos posteriores fue la creación de una nueva orientación doctrinal, que se opuso a aquellas tesis agustiniano-arábigas de que hemos tratado arriba. Y también precisaremos más nuestra posición, si decimos: El mérito principal del Aquinate en el terreno filosófico consiste en que, desarrollando consecuentemente la doctrina del acto y la potencia, hizo científicamente posible, además de la armonía entre la fe y el saber, que ya dejamos expuesta, la armonía: 1º, del mundo espiritual y el

[169]Vid. Grabmann, *Thomas von Aquin* (1912), p. 38-39. Además del *Liber de causis*, conoció que eran apócrifas las obras siguientes: *De infantia Salvatoris* (vid. S. Theol. III, 36, 4 ad 3; 43, 3 ad 1); *De ecclesiasticis dogmatibus* (Quodl., VI, 10); *De mirabilibus S. Scripturae* (S. Th., III, 45, 3 ad 2); *De spiritu et anima* (De Anima, 12 ad 1); *De unitate et uno* (De spiritualibus creaturis, 3 ad 9)

[170]Vid. Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. 1, p. 40.

[171]*Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, p. 24.

sensible; 2º, del objeto y del sujeto del conocimiento; 3º, del entendimiento y de la voluntad, y 4º, de la multiplicidad y de la unidad en las cosas cósmicas.

1º. ARMONÍA DEL MUNDO ESPIRITUAL Y EL SENSIBLE

La ciencia es espiritual o no es nada en absoluto. Su objeto es lo universal. Lo material-sensible, en cambio, es siempre concreto. Pero ¿de dónde saca el entendimiento humano las imágenes espirituales -*species*- de las cosas? ¡Qué tremendo problema para la investigación humana, qué caos en la historia de la antigua filosofía! ¡Cuán superficial la solución de Platón: preexistencia del alma, que trae consigo al mundo aquellas formas! En Filón, emanación de las formas del conocimiento, procedentes del Logos divino iluminador, en el espíritu humano iluminado. En Plotino, las formas fluyen, en la iluminación divina, del espíritu divino al alma cósmica, de aquí al *νους* humano y de aquí al alma. El espíritu humano en su contemplación está en permanente contacto con el espíritu divino, poseedor de las ideas divinas, imágenes ejemplares de las cosas. En los árabes, emanación de las ideas y las formas, desde la divinidad iluminadora, a través de las inteligencias esferales, hasta llegar al hombre, con lo cual éste conoce las substancias espirituales, mientras que las formas espirituales de las cosas sensibles las conoce por medio de la abstracción. En San Agustín, después que ha rechazado la preexistencia del alma junto con el innatismo, la iluminación divina de Plotino -aunque modificada-, en la cual el hombre percibe primeramente, sin ninguna influencia de los sentidos, las supremas formas trascendentales y luego las formas inferiores, tomando pie de las cosas sensibles. Después, la mayoría de los agustinianos posteriores, que, análogamente a los árabes, biseccionan entre Plotino y Aristóteles, como arriba hemos expuesto. Y todavía, en medio de todo este caos, la vacilante interpretación de Aristóteles, a quien Alejandro Afrodisias y los árabes, especialmente Averroes, apoyados en *περι φυχης*, l. III, c. 5, atribuyeron igualmente un *intellectus agens separatus*, que identifican o bien con la divinidad iluminadora o bien con una inteligencia esferal[172]. De todos modos, esta cuestión, como indica la posición de la crítica moderna, no era tan fácil de resolver. Ravaisson, Renán y E. Zeller, entre otros, han explicado en el mismo sentido el *νους ποιητιξος* de Aristóteles[173]. Incluso Tomás parece haber interpretado, al principio, en este mismo sentido, al Estagirita[174]. De todos modos, más tarde manifestó con toda decisión una

[172]Vid. Francisco Brentano. *Die Psychologie des Aristoteles.* Mainz, 1867, p. 5 ss.

[173]Ib., p. 32-36.

[174]«*Sciendum est quod in hoc (intellectus separatus) fere omnes philosophi concordant post Aristotelem (III De Anima) quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata et postrema in in-*

opinión muy diversa[175].

¡Qué caos de opiniones! Pero un elemento parecen tener de común todas las diversas soluciones del problema, soluciones cuyos múltiples matices subordinados hemos dejado intencionadamente a un lado[176]: el espíritu humano recibe y adquiere aquellas imágenes espirituales de las cosas únicamente de arriba, por medio de y en una iluminación divina actual, inmediata o mediata. Y el fundamento más profundo estaba en un pensamiento del platonismo antiguo: el mundo terrenal contingente no ofrece ninguna garantía de seguridad para nuestro conocimiento humano. Dios tiene que iluminar, incluso en el orden natural, a todo hombre que viene a este mundo.

¡Pero volvamos a Tomás! ¿Qué posición adoptó frente al problema? ¿Cómo la fundamentó? ¿Qué importancia corresponde a su solución? ¡Tres cuestiones que, evidentemente, tienen gran interés para la historia de la ciencia!

I.- En su época de madurez, Tomás abandonó, a veces, posiciones con las cuales había simpatizado en su juventud. También en él se dio en algunos casos una evolución doctrinal. Así, su posición frente a la cuestión que nos ocupa fue al principio, como ha observado Mandonnet[177], más bien simpatizante con la solución platónica. Así, en su *Comentario a las Sentencias*, donde llega, incluso, a citar el texto de San Juan: «*Dios es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*» (Joh., I,9), que invocaron de continuo los agustinianos de todos los siglos en favor de su iluminación divina actual[178]. La lucha interna que tuvo que sostener, hasta llegar a la nueva solución, que se oponía a la de San Agustín, a quien Tomás veneraba en gran manera, demuestra cuán plena fue la conciencia que tuvo del alcance de la modificación[179]. Efectivamente, rechaza más tarde, en las *Quaestiones*

---

telligentiis separatis et ita se haber ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri.» (II *Sent.* d. 17 q. 2 a. 1).

[175] Así ya en *De Anima*, l. III, lect. 10, y, sobre todo, en *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 1 y c. 4, donde, acerca de Averroes, dice: «*qui non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator.*»

[176] Cuán múltiples y diversas fueron las opiniones sobre la manera de concebir el *intellectus agens*, considerado personalmente, nos lo indican ciertos datos de San Buenaventura: S. II, d. 39, a. 1 q. 2; ib., d. 24 p. I a. 1 y 2 q. 4; vid. Luyckx, O.P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 80 ss.

[177] *Siger de Brabant*, p. 1, p. 243.

[178] «*Et ideo quidam catholici doctores... satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem... et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joh., I, 9: Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*» S. II d. 17 q. 2 a. 1.

[179] La opinión de Grabmann «*Tomás tiene, ciertamente, conciencia de la diversidad entre la teoría del conocimiento agustiniana y la aristotélica, aun cuando no considera muy grande el alcance objetivo de esta diferencia*» es para mí absolutamente incomprensible. Vid. *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis.* Münster, 1924, p. 70.

disputatae: «*De spiritualibus creaturis*»[180], y nuevamente en: «*De Anima*»[181], mencionando siempre aquel texto de San Juan, la solución primitiva. Lo mismo sucede en su profunda *Contra Gentiles*[182] y, sobre todo, en la *Summa Theologica*, en la cual rechaza la posición de Agustín con la observación de que éste se había dejado influir en exceso por los platónicos: «*qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat*»[183]. Todo conocimiento espiritual y natural, en este mundo, es abstraído del *phantasma*, tanto el cósmico [184] como el anímico[185] y el divino[186]. Las cuatro *Quaestiones* y la *Summa Theologica*, I 84, I 85, I 87, I 88, contienen las monumentales tesis de su nueva teoría del conocimiento y, precisamente al tratar del conocimiento de las substancias espirituales, declara manifiestamente y sin limitaciones: «*nihil intelligit nisi convertendo ad phantasmata*»[187]. ¿Tuvo Sto. Tomás en la Edad Media antecesores en su teoría? No lo sé. Hasta ahora no se han aportado pruebas. Acaso la Historia las aporte algún día. Alberto Magno, en todo caso, no puede ser considerado como tal[188]. Tampoco Abelardo ni Juan de Salisbury, como veremos luego. El mismo Aristóteles era considerado entonces como diversamente interpretable, e incluso Tomás lo interpretó al principio de otro modo. ¡Lo cierto es que nadie llegó a esta solución tan conscientemente y sólo después de una dura lucha, como lo hizo el Aquinate! ¡Lo seguro es que Tomás, siglos antes de J. Locke, consideró la experiencia sensible como única fuente de todos los conocimientos naturales! ¡Y esto, en oposición al platonismo, al filonismo, al neoplatonismo, a San Agustín y a los árabes, a Alberto Magno, a toda la Escolástica contemporánea, con su teoría de la iluminación divina; en oposición a los innatistas y ontologistas posteriores; en oposición a M. Kant, que pone el principio de nuestro saber en la experiencia, pero no deriva de ella todo conocimiento!

II.- ¿Y la fundamentación? Para Tomás sirvió de norma en esta innovación el hecho de experiencia de que el espíritu humano, al principio, no trae consigo absolutamente ninguna idea, sino que, semejante a una tabla en la que nada hay escrito -*tabula rasa*-, está absoluta y puramente en potencia para todas las formas espirituales, de manera semejante a como la materia

[180] *De spirit. creaturis*, a. 10.
[181] *De Anima*, a. 5.
[182] C.G. l. II, 85.
[183] I, 84, 5.
[184] I, 84, 1-8
[185] I, 87, 1-4.
[186] I, 12, 12; I, 84, 7 ad 3.
[187] I, 88, 1.
[188] Vid. *De intellectu et intelligibili*, l. II, tr. 1, c. 1-3; *De Causis et Processu universalitatis*, l. I, tr. 4, c. 1 y l. II, tr. 2, c. 21; II *Sent.* d. 117 q. 2 a. 1. Vid. Manser, *Albert d. Gr. als Neuerer*. Div. Thomas, 1932, p. 167.

prima está en potencia para todas las formas sensibles[189]; el hecho de que las formas espirituales sólo poco a poco, a medida que los sentidos se van desarrollando, van ellas surgiendo de las imágenes fantasmáticas; el hecho de que nosotros no sólo en la adquisición y en el desarrollo y en la comprensión más profunda de los conocimientos espirituales necesitamos siempre de las imágenes de la fantasía, sino que también para comunicarlos a otros necesitamos de ellas como ejemplos[190]; el hecho de que, aunque el entendimiento, en su actividad, no depende internamente de la materia, una lesión de los órganos sensitivos tiene por consecuencia ora una perturbación, ora, incluso, una anulación de la actividad del pensamiento[191]. Y la razón más profunda de todos estos hechos está en la unión, aquí en la tierra, del alma espiritual con el cuerpo -unión del mundo espiritual con el mundo sensible-, en cuya virtud el entendimiento humano, unido con el cuerpo, tiene como su objeto propio la esencia de la cosa sensible[192]. Así tiene validez el principio: «*Nihil sine phantasmate intelligit anima*», en el pleno sentido de la expresión, incluso para el conocimiento de las substancias espirituales[193], y con gran profundidad dice el Aquinate acerca del entendimiento: «*quod convertad se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*»[194].

Esta prueba, a base de realidades, es inatacable, y con ella puso Tomás de manifiesto toda la desnudez de la teoría platónica del conocimiento. Estas realidades nunca ha podido explicarlas el platonismo frente a los materialistas. El espiritualismo platónico de todos los tiempos parece haber caminado con pies cansados por el terreno de las realidades. ¡En cambio ha pasado siempre por ser una teoría de necesidad! ¿Cómo, sin aquella iluminación divina, sin aquel inmediato y actual contacto con la verdad divina, poner a salvo la seguridad del conocimiento humano? ¿Cómo explicar, con esta teoría tomista de la experiencia, las ideas de las substancias espirituales?[195] ¿Cómo explicar, partiendo de este mundo contingente, la necesidad y universalidad de nuestras ideas y, al mismo tiempo, la de nuestra ciencia?[196] Como quiera que la experiencia no puede dar a nuestros principios su necesidad ni su universalidad, sino que es la actividad abstractiva del entendimiento la que les sirve de base más inmediata[197], el tomismo parece acercarse aquí mucho a

[189] I, 79, 2; I, 84, 3; *Verit.*, q. 14 a. 1.
[190] I, 84, 7; II, C.G., 59; *Verit.*, q. 10, a. 6.
[191] I, 84, 7.
[192] I, 84, 7.
[193] Ibid.
[194] Ibid.
[195] Vid. a este propósito Grabmann, *der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis*, p. 88.
[196] Ibid., 84, ss.
[197] Ibid., 50-51.

la autonomía de la razón humana, lo cual evita la teoría de la iluminación divina[198]. Ya San Agustín había considerado el contacto con Dios, con las *rationes aeternae* en la iluminación divina, como la auténtica garantía de la seguridad de nuestro conocimiento[199]. Siguiéronle en esta concepción, dentro de la Escolástica, los agustinianos. San Buenaventura es un ejemplo típico. Nuestras premisas y conclusiones sólo alcanzan seguridad por medio de aquel contacto con la absoluta verdad divina, que ilumina a todos los que vienen a este mundo[200]. De aquí aquella concepción profundamente agustiniana, que todo lo resumía, según la cual, Dios o el Logos -Cristo-, por medio de su iluminación interna, era el único Maestro seguro, incluso en el terreno de la filosofía[201]. Überweg-Baumgartner afirma que Pedro Abelardo había expuesto ya en el siglo XII una doctrina abstraccionista, que, en lo esencial, se correspondía exactamente con la que Tomás enseño cien años más tarde[202]. Algo semejante se ha afirmado de Juan de Salisbury[203]. Yo disto mucho de estar convencido de ello. Concedo que, a consecuencia de haber aparecido en el siglo XII la *Logica nova* de Aristóteles y las primeras traducciones de las obras árabes, la fuerza del influjo aristotélico se hiciera mucho mayor de lo que antes era. Este influjo ocasionó, efectivamente, en algunos puntos, aquella célebre bisección entre Aristóteles y Platón -conocimiento del mundo sensible por la abstracción, del mundo espiritual por la iluminación-, a la que también rindieron acatamiento la mayoría de los agustinianos del siglo XIII. Mas, pregunto yo: ¿quién acentuó con más fuerza que Pedro Abelardo aquel magisterio de Dios, interiormente iluminativo, sin el cual no sería posible la seguridad del conocimiento humano? «*Nec minimum aliquid doceri quis valet eo non interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra, qui docet, aerem verberat exterius*»[204]. La opinión de Juan de Salisbury no se diferenciaba esencialmente de ésta. Como observa acertadamente

[198] Ibid., 86.

[199] *De lib. arbitrio*, II, c. 2-16 (P.L. 22, 1242-1262); *De vera religione*, c. 30; c. 32; c. 39; *De Trinit.*, VIII, c. 3; II, c. 15; XII, c. 2; XIV, c. 15; *De Civit. Dei*, VIII, c. 4.

[200] *Itinerarium mentis in Deum*, c. 3; II p., d. 39, a. 1, q. 2; *De scientia Christi*, q. 4.

[201] Vid. Luyckx, O.P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, pp. 211 y 217. Allí se citan también los textos.

[202] *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1915), p. 287. Sin embargo, se confiesa que Abelardo no conoció aún la distinción entre *intellectus agens* y *possibilis*. ¿No era esto esencial? No obstante, aunque los platónicos del siglo XIII, por ej., San Buenaventura, tienen también esta distinción, su doctrina de la abstracción no es esencialmente la misma que la de Sto. Tomás, porque aquéllos daban por supuesta la *illuminatio divina*.

[203] Ib., p. 324. Aquí se afirma mucho más todavía: ¡que Tomás no añadió nada esencial a la teoría de la ciencia y de los principios de Juan de Salisbury!

[204] *Theol. Christ.*, l. III. P.L. 178, 1220 C.; Id. en: *De Unit. et Trinit.* (ed. Stölze), l. II, p. 25: «*Qui (Deus) nisi mentem instruat interius, frustra, qui docet, aerem verberat exterius.*»

arturo Schneider, se divide entre Platón y Aristóteles[205]. Al igual que, más tarde, San Buenaventura[206], considera el conocimiento sensible como postulado genético de los primeros principios[207]. Pero es defensor de la iluminación divina[208]. Sólo que la confunde y la identifica, como Enrique de Gante en el siglo XIII, con la iluminación de la fe sobrenatural, sin la cual no se da absolutamente ningún conocimiento filosófico seguro[209]. La iluminación de Dios es la única maestra, absolutamente segura, de todo conocimiento natural[210]. ¡Por tanto, hay que ser verdaderamente cautos, antes de afirmar de nadie, que expuso, antes que Tomás, en la Edad Media, la misma teoría del conocimiento!

Mas ¿cómo procuró Tomás garantizar la seguridad del conocimiento natural, con su doctrina de la abstracción, sin la iluminación divina actual? ¡Difícil problema! Pero la dificultad no sería, a nuestro parecer, tan grande, si los platónicos y los historiadores críticos no hubieran confundido las cosas, el orden del ser y el orden del conocimiento. Expliquémonos.

a) Fundamento del orden del ser es el ejemplarismo, que Tomás sostiene, lo mismo que Agutín, Plotino, Filón y Platón, si bien lo profundizó y amplió. El ejemplarismo consiste en que todo lo que existe y manifiesta alguna perfección dentro de la creación, es una imitación de las eternas ideas de Dios -*rationes aeternae*- y, en último término, de la esencia divina, infinitamente imitable[211]. Aquí radican, en última instancia, el orden conjunto del mundo y su proporcionalidad al fin[212]. Y, como quiera que la voluntad divina lo ha creado todo conforme a las ideas divinas[213], es evidente que, en el orden del ser, Dios es y tiene que ser lo primero[214]. Pero el orden del ser puede ser

[205] IV *Met.*, c. 13 (P.L. 199, 923 D.): «*Die erkenntnispsychologie des Johannes von Salisbury*», von Arthur Schneider, Festgabe Herling. Freiburg i. Br., 1913, p. 327.

[206] *Sent.* II, d. 39, a. 1, q. 2. Vid. Luycks, O.P., l. c., pp. 82 y 196.

[207] IV *Met.*, c. 8 y 9 (P.L. 199, 920 ss.).

[208] «*Sicut nemo potest aliquid sine luce videre, sic hominis ratio caeca fit absque Deo. Vera Deus lux est et luminis illius auctor, quo solo sese quisque videre potest.*» *Entheticus*, vers. 638 (P.L. 199, 979).

[209] «*Non valet absque fide sincere philosophari quisquam.*» Ib., vers. 319 (199,972). «*Et quia tam sensum quam ratio humana frequenter errat, ad intelligentiam veritatis primum fundamentum locavit in fide.*» IV, *Met.*, c. 41 (P.L. 199, 945 A.). «*Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae eius humiliter pulset.*» *Polycrat.* VIII, c. 13 (199, 667 A.).

[210] «*Est hominis ratio summae rationis imago, quae capit interius vera docente Deo. Ut data lux oculis, tam se quam caetera monstrat, quae sub luce patent et sine luce latent.*» *Enthet.*, vers. 628 (P.L. 199, 978-79).

[211] C.G., I, 50-55; S. Th., I, 84, 5; 105, 3.

[212] I, 44, 3.

[213] I, 19, 4.

[214] I, 88, 3.

concebido en dos sentidos diversos: física y metafísicamente.

α) Fisicamente: en cuanto que las cosas naturales son consideradas en orden a su manera de existencia física y, por tanto, en orden a su contingencia concreta y singular. ¿Son, así consideradas, sólo contingentes? Así lo afirmó Heráclito y, después de él, los platónicos. Y, en efecto, a excepción del alma inmaterial, las cosas del mundo son mudables y contingentes, puesto que devienen y perecen. Pero devienen siempre según formas y leyes determinadas. Lo que resulta de la generación de un hombre es siempre, a su vez, un hombre. Por consiguiente, también en el orden físico hay siempre, junto al flujo de lo mudable, algo permanente y estable. Negar esto sería no reconocer al mundo real ninguna proporcionalidad con su fin. Esto, como Tomás observa agudamente contra los platónicos, lo conoció el mismo Aristóteles sin el ejemplarismo trascendental[215]. Negar esto en calidad de defensor del ejemplarismo, según el cual, Dios todo lo ha creado, lo conserva y lo dirige conforme a las ideas eternas, iría evidentemente mucho más lejos, implicaría la negación del ejemplarismo en sí. Es una sentencia profunda y peculiar suya, aquella en que Tomás dice del espíritu humano: «*convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*»[216]. En virtud del ejemplarismo, los pensamientos y leyes de la eternidad, con su necesidad y universalidad, tienen también en el mundo sensible una poderosa repercusión, que el conocimiento sensible no percibe, es cierto, pero sí el espíritu pensante. Sobre esto volveremos pronto. ¡Pero acentuamos esto ya aquí, en atención a lo que sigue, y porque cierta interpretación tomista reciente amenaza con romper en sentido platónico la conexión entre el orden físico y el metafísico!

β) Metafísicamente considerado, refiérese el orden del ser a las formas de las cosas en la manera de existencia abstracta que poseen en nuestro entendimiento. Aquí tenemos ideas universales -*universalia*- en orden a su contenido, a su *comprehensio* o *prima intentio*, en cuanto que nos representan intencionalmente las esencias -*quidditates*- de las cosas del mundo, descendiendo desde el ser trascendental hasta la naturaleza específica de la cosa, junto con todo aquello que está en conexión necesaria con ellas. Estas esencias de las cosas sensibles constituyen aquí en la tierra, como Tomás acentúa incansablemente, el objeto propio, «*obiectum proprium*», del entendimiento[217]. Son, puesto que en su abstracta manera de ser prescinden del espacio, del tiempo y de la materia, así como del principio de la contingencia, actual-

[215]«*Aristoteles autem... per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile.*» *De spiritualibus creaturis*, q. unic., a. 10, ad 8.
[216]I, 84, 7; *Verit.*, q. 10, a. 1.
[217]I, 84, 7; I, 85, 6; I, 88, 1; I, 88, 3.

mente necesarias, y, por consiguiente, universales e intemporales[218]. La suerte y la desgracia de toda ciencia natural y de todo natural conocimiento de la verdad están estrechamente unidas a esta necesidad e inmutabilidad de las esencias de las cosas. En esta misma necesidad radica también la seguridad de los primeros principios[219]. Sin ella, tampoco los primeros principios tiene validez alguna, ni podemos demostrar la existencia de Dios ni el ejemplarismo. ¿Dónde está la causa de esta necesidad e inmutabilidad de las esencias de las cosas? ¿Está en la actividad abstractiva del entendimiento?[220]. En tal caso, quedarían abiertas de par en par las puertas para el subjetivismo. En tal caso, sería el entendimiento humano causa de la verdad, lo cual niega Tomás incansablemente[221]. ¡Entonces, el entendimiento mismo crearía su propio objeto, lo cual constituye la tesis fundamental del subjetivismo! Entonces sería falso el monumental principio del Aquinate: sólo Dios y las cosas, pero de ningún modo nuestro entendimiento, son norma de la verdad[222]. El entendimiento no puede, en efecto, cambiar las esencias de las cosas[223]. ¡Por consiguiente, depende de ellas y no ellas de él! Por tanto, la actividad abstractiva del entendimiento no es la causa de aquella necesidad e inmutabilidad de las esencias abstractas de las cosas, sino únicamente una *conditio*, una condición. La razón de aquella necesidad e inmutabilidad de las esencias está, más bien, primeramente en su *comprehensio*, en su mismo contenido óntico. La *quidditas* del ser, en la que radica el principio de contradicción, es, de suyo, necesaria e inmutable, porque la *comprehensio* «ser» excluye el «no ser», más aún, hace que ni siquiera pueda ser pensado. Al que comprende qué es un todo y qué una parte, le es imposible, en virtud de estos contenidos, negar el principio: «*quod omne totum est maius sua parte*»[224]. Así, pues, nuestro entendimiento depende aquí, como siempre en la concepción tomista, con relación a aquello que conoce, de la cosa, pero no viceversa. Ella, la cosa, es una «*mensura veritatis*»[225]. ¡Nuestro entendimiento, de manera ninguna! Pero ¿son las cosas la norma última y suprema? Imposible, puesto que la esencia abstracta es en sí un *intelligibile-necessarium*. Ahora bien: éste sólo puede tener su razón última en un *intellectus-necessarius*. Y éste es únicamente el entendimiento divino con sus ideas, sus *rationes aeternae*, a las cuales imi-

[218] *Pot.*, q. 5, a. 9, ad 16.
[219] I, 17, 3, ad 2.
[220] Vid. Grabmann, l. 1, pp. 51-52.
[221] I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.
[222] Ib. «*Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima non mensurata; res autem est mensura secunda mensurata; intellectus autem noster ut mensuratus et non mensurans.*»
[223] C.G., I, 44; *Verit.*, q. 1, a. 8; In VIII, *Met.*, lect. 3.
[224] I-II, 51, 1.
[225] I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.

tan las cosas[226] y de las cuales reciben las esencias de las cosas su necesidad e inmutabilidad internas, como de una primera y suprema norma de toda verdad, fuente de todo orden y legalidad dentro y fuera de nuestro espíritu y sólido cimiento de la seguridad del conocimiento, porque todo está hecho a imitación de aquellas ideas[227]. Como luz que brilla en nosotros, el espíritu humano, en virtud de su esencia, es también una imagen especial del increado espíritu divino: «*quaedam participata similitudo luminis increati*»[228], una «*impressio primae veritatis*»[229]. Tomás lo puso, como es notorio, en el lugar de la luz divina platónico-agustiniana[230]. De esta manera desplazó todo el problema de la esfera de la actividad al orden del ser, basándolo en el ejemplarismo óntico.

b) Mas con esto tenemos ya también una sólida base para el orden del conocimiento y para la posibilidad de la seguridad del conocimiento. Para el conocimiento intelectual, dice Tomás, dos factores son necesarios como supuestos: el entendimiento y la *species cognoscitiva abstracta*[231]. El primero, en virtud del ejemplarismo, como imagen del espíritu divino, está ordenado, en fuerza de su íntima esencia, al conocimiento de la verdad. Puede conocer la verdad, y quien esto niegue, niega la negación, porque, en tal caso, tampoco podría conocer que no puede conocerla. Las *species* abstractas le presentan las *quidditates rerum sensibilium*, en cuya simple comprensión nunca yerra el entendimiento, porque son su objeto propio, al cual toda potencia está necesariamente ordenada[232]. Puede errar en lo que se refiere a la unión de estas *quidditates* en el juicio y en el raciocinio[233]. El criterio seguro es aquí la evidencia objetiva, es decir, el que se vea clara y objetivamente que lo uno corresponde o no corresponde a lo otro necesariamente[234]. De aquí nacen los juicios y principios necesarios y, por consiguiente, seguros, cuyas relaciones -*secundae intentiones*- nacen, es cierto, del acto comparativo del entendimiento; pero cuya necesidad y universalidad no dependen del entendimiento, sino de la necesidad de la interna relación óntica de una esencia con otra, de acuerdo con el principio: «*secundae intentiones nituntur in primis intentionibus*». En los primeros principios, la interna conexión óntica de los términos o *quidditates* es directamente evidente. Por eso, el entendimiento, en lo que se refiere

[226]C.G., I, 54.
[227]I, 84, 5; *De spirit. creaturis*, q. unic., a. 10.
[228]I, 88, 3, ad 1.
[229]I, 84, 5; *In Boëthii, De Trinit.*, q. 1, a. 1 y 2.
[230]I, 84, 5
[231]I, 84, 5; I, 105, 3; *Verit.*, q. 1, a. 4; C.G., III, 47.
[232]I, 85, 6.
[233]I, 85, 6; *Verit.*, q. 1, a. 12.
[234]Ibid.

a estos primeros principios, nunca yerra ni puede errar nunca[235]. Son absolutamente seguros, por lo cual radica en ellos, como imitadores de las ideas divinas, de las *rationes divinae*, la razón más profunda de la seguridad del conocimiento[236]. Ahora bien: como quiera que todas las ulteriores uniones de conceptos en los juicios y en los raciocinios sólo se hacen evidentes y son contrastadas por medio de los primeros principios, otorgadores de la evidencia, resulta que los primeros principios son la causa total de la seguridad de nuestros conocimientos[237].

Toda la seguridad de nuestro conocimiento depende, pues, del orden óntico objetivo y directa o indirectamente evidente, y tiene que ser contrastada en él.

Entendida así la solución tomista, no hay en ella ni el más leve rastro de aproximación a una autonomía del espíritu humano[238].

El entendimiento depende en absoluto de las cosas, y en ellas tiene que contrastar sus conocimientos. La solución tomista explica y fundamenta la seguridad del conocimiento en las esencias de las cosas y la necesidad interna de estas esencias, ascendiendo hasta el espíritu divino, en alas del ejemplarismo. Precisamente esto es lo que falta en aquella teoría de la iluminación divina, según la cual el sujeto cognoscente sólo recibiría la seguridad del conocimiento por medio de una iluminación divina momentánea, actual. Esta es eminentemente subjetiva. ¿Cómo salir del paso cuando dos tienen sobre una misma cosa opiniones opuestas y seguras? ¿Cómo controlar el error? ¿No ha demostrado históricamente el misticismo platónico cuáles son los resultados de estas sedicentes iluminaciones internas incontrolables? ¿Qué sucedería si, frente a un ateo moderno, para probar la existencia de Dios, tuviéramos que acudir a una iluminación divina como criterio de seguridad de nuestra demostración? La afirmación de que la teoría platónica de la iluminación explica las ideas de las substancias espirituales mejor que la teoría tomista de la abstracción[239], sólo sería verdadera si fuera verdad que nuestras ideas de las substancias espirituales son en realidad, y de una manera exclusiva, positivamente espirituales. Ahora bien: esto contradice la realidad[240]. Dichas ideas no son más que negativo-positivas, en total correspondencia

[235] I, 17, 3, ad 2; I, 85, 6.

[236] C.G. III, 47; IV *Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, ad 9; II-II 1, 7.

[237] «*Dicendum quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.*» *Verit.*, q. 11, a. 1, ad 13. Intencionadamente llamamos a los primeros principios «otorgadores de la evidencia». Ellos no dan a las esencias de las cosas la necesidad óntica, sino que dan al entendimiento la evidencia, para que pueda ver acertadamente las relaciones existentes entre las esencias de las cosas, y así adquirir la seguridad del conocimiento.

[238] Vid. Grabmann, l. c., p. 86.

[239] Grabmann, ib., p. 88.

[240] Vid. I, 88, 2; *Quaest. disp. de Anima*, q. unic., a. 16.

con su génesis por medio de la abstracción. Pero lo especialmente propio en la solución tomista del problema del conocimiento es la armónica unión de los órdenes lógico, físico y metafísico. Las proposiciones, principios y pruebas lógicamente necesarios y universales tienen su causa en la necesidad e inmutabilidad internas de las esencias de las cosas y, en último término, en el espíritu divino. Pero también tienen potencialmente un fundamento en el mundo físico-contingente, que fue creado por Dios conforme a las mismas ideas eternas, y cuyo devenir y fenecer se desarrolla ajustándose a las mismas eternas leyes. Sería completamente ajeno a la doctrina tomista afirmar que la necesidad y universalidad de las ideas abstractas no tienen nada que ver con el mundo sensible contingente ni con la experiencia de los sentidos; que ambos órdenes, el físico y el metafísico, son extraños el uno al otro. Como quiera que la esencia abstracta de las cosas es internamente necesaria e inmutable, y todo lo que está actualmente contenido en la *species intelligibilis* ya estaba potencialmente en el *phantasma*[241], la necesidad e inmutabilidad de las esencias de las cosas está también potencialmente en el mundo sensible. El entendimiento abstractivo da a la forma de la cosa en el fantasma únicamente manera de ser superior, pero no un nuevo contenido. En este sentido dice Tomás que el conocimiento sensible no es la causa total del conocimiento espiritual[242]. Pero no en el sentido de que el entendimiento fuera la causa de aquella necesidad e inmutabilidad. ¡En tal caso, no sólo quedarían forzosamente separados el mundo sensible y el mundo espiritual, sino que, además, el entendimiento sería *mensura veritatis*!

De esta manera, en la solución tomista forman el orden físico, el metafísico y el lógico un conjunto armonioso y estrechamente unido. También aquí se basa Tomás de continuo en la doctrina del acto y la potencia. Siempre que pone de relieve la experiencia sensible como única fuente de nuestros conocimientos naturales, se apoya, en definitiva, sobre esta tesis: aquí, en la tierra, el alma depende, en su actividad, del cuerpo, y, por consiguiente, en su conocimiento, depende del mundo sensible[243]. Ambos, alma y cuerpo, se relacionan entre sí, como la forma y la materia, como el acto y la potencia. ¿No sucedía lo mismo en los agustinianos del siglo XIII? ¡Ciertamente! Pero no en el mismo sentido riguroso. Con la unicidad de la forma substancial en el hombre, que Tomás fue el único en defender, excluyó de la materia, como tal, toda actualidad, la concibió como pura potencia en sí y convirtió al alma, como *forma substantialis* del cuerpo, en principio de todo ser actual

[241] I, 79, 3; I, 84, 6.

[242] I, 84, 6: «*Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis.*» Vid. Grabmann, l. c. 88. Aquí, y ya antes, pp. 50-51, la posición que concede a la actividad del entendimiento en nuestro problema es, por lo menos, oscura.

[243] I, 84, 7.

en el hombre, incluso del ser actual corpóreo. Aquí ha expresado Grabmann un principio profundamente verdadero: «*En la concepción de la relación del alma frente al cuerpo, como su única forma substancial, va también implícita la potencialidad del entendimiento frente a todo lo inteligible*»[244]. ¡Así pues, también la unidad y armonía de los órdenes sensible y espiritual descansan sobre la clara y consecuente distinción entre acto y la potencia!

III.- ¡La experiencia sensible, única fuente de todos los conocimientos naturales! La importancia de esta innovación en el siglo XIII sólo podrá subestimarla quien olvide que esto significó una revolución de toda la teoría del conocimiento y que las innovaciones en este terreno trazan surcos en toda la concepcion natural del universo. Con esto fue Tomás, como ya hemos indicado arriba, el primero en fijar claramente los límites entre la filosofía y la teología[245], y el primero que dio a aquélla su propio campo y su independencia. Qué decisivo influjo hubo de tener esta orientación nueva sobre la manera de tratar los diversos problemas en particular y sobre el procedimiento demostrativo en general, no haremos más que mencionarlo. Sabido es cómo al tratar de las pruebas de la existencia de Dios o bien dejó respetuosamente a un lado las pruebas platónico-agustinianas, o bien les dio una transformación empírica, para ascender, partiendo de lo efectivamente dado y devenido, es decir, de lo potencial, hasta llegar por caminos diversos, pero estrechamente unidos entre sí, a los absolutamente necesario, no devenido y actual. ¿Acaso exageramos si decimos que Tomás fue el primero que con su nueva orientación de la teoría del conocimiento hizo posible la explicación científica de un conocimiento de la naturaleza de Dios, real, es cierto, pero meramente analógico?[246] Pero todavía es mucho más importante decir que, con el principio «la experiencia sensible es la única fuente y el único fundamento sólido de todo conocimiento natural», recibió la filosofía en general una nueva base. Este principio trajo consigo una transformación de la psicología y de la teología natural, orientadas antes en sentido platónico, en el sentido de que Dios y el alma fueron desplazados a la región de los objetos del conocimiento meramente indirectos[247]. Con la abstracción de las imágenes fantasmáticas, como única fuente de todos los conocimientos espirituales, volvieron a formar un todo armónico la metafísica y la filosofía natural, que habían sido separadas por aquella célebre bisección arábiga. Si la época moderna se hubiera mantenido fiel a esta norma, difícilmente tendríamos que lamentar la ruptura entre la metafísica y la étia, metafísica y ciencias jurídicas, filosofía y ciencias

[244] *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas*, p. 49.
[245] Grabmann lo reconoce así también, l. c., p. 89.
[246] I, 12, a. 11 y 12.
[247] I, q. 87, a. 1-4; I, q. 12, a. 11 y 12.

naturales. Pero lo más importante de esta innovación estaba seguramente en que con ella el mundo sensible recibía una nueva valoración científica, en oposición al espiritualismo platónico, que venía imperando a través de mil quinientos años. El mundo sensible adquiere su justificación propia en su ordenación al mundo espiritual. Cosa importante, a buen seguro, para una pedagogía y una ascética sanas. Falso el antiguo principio platónico, tantas veces aplicado: El alma, en su actividad, es absolutamente independiente del cuerpo. Verdadero, más bien, el siguiente: El cuerpo es colaborador del alma en todas las actividades de la vida material, prelaborador, incluso, en las actividades superiores y espirituales del entendimiento y de la voluntad. Lo sensible tiene valor propio como grado previo para lo espiritual[248]. Ambos laboran juntos. ¡Armonía entre el mundo espiritual y el sensible! ¡Pensamiento grandioso, que en la encarnación del Hijo de Dios encontró su más gloriosa realización y debe encontrar una imagen suya en cada cristiano!

2º ARMONÍA ENTRE SUJETO Y OBJETO

Sujeto y objeto del saber humano: ¡qué difícil distribuir bien sus papeles y ponerlos en armonía! Que ambos, lo objetivo y lo subjetivo, tienen sus derechos en nuestro conocimiento, ¿quién osará negarlo? Puesto que el conocer es la comprensión activa de lo conocido, ambas partes parecen tener, en virtud de la naturaleza interna de la actividad cognoscitiva, su propio derecho, su posición propia. El que las identifica, les hace violencia y sofoca la ciencia. Para el idealismo y el agnosticismo modernos es una ironía del destino, amarga y digna de meditación, el que, junto con la negación de la realidad del objeto, hayan perdido también el sujeto o, por lo menos, no puedan ya explicarlo científicamente.

Pero ¿cuál es el mérito especial contraído por el tomismo en el siglo XIII, frente a la corriente arábigo-agustiniana, en la defensa de la realidad de nuestro conocimiento? No es cosa fácil de ver. Con esto tampoco emprende el tomismo caminos nuevos. Aquí sigue a Aristóteles, como Gredt ha dicho muy bien en su profunda obra: «*Unsere Aussenwelt*»[249]. Sin duda alguna, el principio plotiniano: «*El alma en su conocimiento es puramente activa*», tenía que llevar, rigurosamente desarrollado, al subjetivismo absoluto. En efecto, el idealismo absoluto moderno no es más que el lógico resultado del desarrollo

[248] I, q. 77, 7: «*Sensus est propter intellectum.*»

[249] *Unsere Aussenwelt*, von Jos. Gredt, O.S.B. (Tyrolia, Innsbruck, 1921), pp. 23 ss. Vid. también, a este propósito: Petrus Wintrath, O.S.B., *Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis*, Div. Thomas, t. III, 1925, pp. 145-170 y 299-326. El mismo, *Der Begriff des Erkennens und die Bewusstseinsjenseitigkeit der Erkenntnisgegenstandes*, Div. Thomas, t. VI, 129 ss.; t. IX, 256 ss.

riguroso de aquel principio neoplatónico. Si el alma en todo conocimiento es puramente activa, no sólo produce la manera de conocer, sino también el objeto del conocimiento, y, por tan tanto, se produce a sí misma, a Dios y al mundo. Toda realidad propia del objeto frente al sujeto cognoscente implica, por parte de éste, un recibir, un padecer, una pasividad, no sólo para el comienzo del conocimiento, sino también durante él.

Por lo demás, ni siquiera el mismo Plotino tuvo conciencia de todo el alcance de aquel principio. San Agustín lo interpretó todavía menos rigurosamente. El gran Aurelio era un realista. Esto lo atestigua su lucha contra los académicos, a pesar de algunas vacilaciones con relación a la veracidad del conocimiento de los sentidos. El interés por los dogmas de la Iglesia, que en él era simpre fundamental, tenía que preservarle del subjetivismo. Así siguieron las cosas en el primer período de la Escolástica, si bien la interpretación de Escoto Eriúgena ocasionó dificultades casi insuperables. Realistas fueron también la mayor parte y los más destacados entre los llamados agustinianos del siglo XIII. El influjo del aristotelismo árabe con la teoría aristotélica del conocimiento sensible y del conocimiento abstractivo del mundo sensible dio al realismo de aquéllos una base mucho más sólida, incluso, de lo que había sido la de San Agustín. En cierto sentido, los agustinianos del siglo XIII llegaron a ser realistas exagerados. La pluralidad de formas actuales en una misma cosa es una confirmación clarísima de lo que acabamos de decir.

Y sin embargo, aquel principio plotiniano de la actividad absoluta del espíritu humano en la producción del conocimiento dejó sentir su influjo muy poderosamente entre los agustinianos del siglo XIII. Esto tuvo lugar, sin duda, inconscientemente, es decir, sin que ellos previeran las consecuencias de su doctrina. Los principios extraviados son, por lo común, peores que sus adeptos, del mismo modo que los buenos son mejores que aquellos que les rinden pleitesía. Aquella influencia es innegable. De qué manera, animados por aquel espíritu neoplatónico, negaron Guillermo de París y Enrique de Gante las *species impressae*, y, junto con Rogerio Bacon y los metafísicos iluministas, concibieron el entendimiento, con absoluta unilateralidad, de un modo activista y subjetivista, ya lo he dicho antes, y aquí no quiero hacer más que recordarlo. Mucho más característico aún fue que figuras destacadas, y precisamente aquellas que más se habían acercado al tomismo, como San Buenaventura, no pudieran, a pesar de su aristotelismo, desarrollar la tesis aristotélica del *compositum* como sujeto de las potencias sensibles[250]. La tendencia neoplatónica a considerar al alma exclusivamente activa, como único principio de la experiencia sensible, tal como había hecho Plotino, manifiéstase aquí claramente. Pero los mismos agustinianos rindieron homenaje a

[250] II S., d. 8, q. 1, a. 3; q. 2, ad 7.

una tesis neoplatónica mucho más peligrosa todavía, cuyas consecuencias se manifestaron más tarde en Descartes; consecuencias que aquéllos tampoco previeron claramente, descubriéndolas Tomás, en cambio, con una notable agudeza de espíritu y exponiéndolas en toda su desnudez. Nos referimos a la doctrina de la identidad substancial del alma y las potencias.

En las tres fuentes principales en que Tomás combate esta opinión: *Quaest. disp. de Anima* q. unica, a. 12; *S. Th.*, I, 77, 1 y 79, 1, adopta una actitud que es, en lo esencial, la misma. Parte siempre de hechos de experiencia. La diversidad de nuestras actividades anímicas supone principios inmediatamente diversos, es decir, potencias; por tanto, no puede la misma alma en sí ser el principio inmediato de las actividades[251]. Penetrando profundamente en la cuestión, dice: La actividad y su principio inmediato tienen que pertenecer a un mismo género; ahora bien, nuestra actividad no es, como en Dios, algo substancial, sino un mero accidente; por tanto, también la potencia pertenece ontológicamente al accidente; siendo, pues, el alma una substancia y la potencia un accidente, no puede ser que la potencia se identifique substancialmente con el alma[252]. La identidad substancial del alma y sus potencias, hace notar de continuo, haría al alma en su actividad igual a Dios, que es el único en que ser y actividad son una misma cosa[253]. Porque, en cuanto substancia, el alma está siempre *in actu*; por consiguiente, si, en cuanto substancia, es inmediatamente activa, será siempre activa, es decir, estará siempre *in actu*; si siempre está *in actu*, ya no estará en potencia para una actividad ulterior, puesto que nada está en potencia en cuanto que está en acto[254]; por tanto, sólo estaría en acto; y éste sería precisamente el principio plotiniano, que tiene que abocar a un subjetivismo absoluto: el alma sólo es activa. Así, pues, el alma y las potencias únicamente pueden estar relacionadas entre sí como

[251] *Quaest. disp. de Anima*, a. 12.

[252] Ib., y I, 77, 1; I, 79, 1.

[253] «*Necesse est dicere... quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad actum suum, ita se habet essentia ad esse: in solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est eius essentia.*» I, 79, 1. «*Primo, quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia.*» I, 77, 1.

[254] «*Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae: sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum , hon non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam.*» I, 77, 1.

la substancia y la cualidad, que es un *accidens ontologicum*, o como esencia y *proprium* en el orden lógico[255]. Las potencias son partes potenciales del alma[256] o propiedades esenciales del alma[257].

El principio neoplatónico: «*El alma, en el conocimiento, sólo es activa*», ejerció, como hemos dicho, un influjo poderoso, aunque inconsciente, sobre la corriente arábigo-agustiniana del siglo XIII, y, desarrollado hasta sus últimas consecuencias, hubiera puesto en tela de juicio la realidad de nuestro conocimiento. Es mérito propio del Aquinate, junto con Alberto[258], haberse opuesto enérgicamente a esta infiltración, velando por las épocas futuras y basándose en la verdadera doctrina de Aristóteles. ¡También lo hizo apoyándose en la doctrina del acto y la potencia!

Pero con esto, al mismo tiempo, delimitó y armonizó mutuamente los derechos y el cometido del sujeto y objeto del conocimiento.

a) Lo subjetivo desempeña un papel en el saber humano. La percepción activa, vital e intencional está incluida aquí. Las formas de las cosas reciben su maravillosa existencia anímica en el sujeto del sujeto mismo, que, en fuerza de su actividad abstractiva -abstracción entendida en el sentido más amplio-, ascendiendo desde las impresiones sensibles externas, completamente singulares, las amplía y une gradualmente por medio de los sentidos internos, hasta llegar a los conceptos auténticamente universales[259], que, a su vez, proporcionan los elementos para las proposiciones, principios, raciocinios y demostraciones universales, en la unión y representación más diversas. Lo universal, en cuanto tal, es decir, considerado actualmente, sólo existe en la Naturaleza potencialmente, porque todo lo que es actual lleva impreso el carácter de lo concreto. Por su manera de existir, todo saber humano depende del espíritu, porque está en el espíritu. Gigantesco campo de acción de la parte subjetiva del saber humano. El potencialmente infinito, porque el mismo espíritu humano es potencialmente infinito.

b) Mas, en orden al objeto, el espíritu humano, al contrario del espíritu divino, cuyo saber es creador[260], está, por naturaleza, meramente *in potentia*. Nos referimos aquí a la *potentia passiva*, que es, frente al objeto, paciente, receptiva[261]. El alma humana no crea el objeto del conocimiento, sino que lo

---

[255] I, 77, 1, ad 5

[256] *De Anima*, a. 12, ad 15.

[257] I, 77, 1, ad 5.

[258] Alberto, *S. Th.*, p. 11, tr. 13, q. 77, m. 4; ib., tr. 12, q. 70, m. 2.

[259] I, 78, 1.

[260] I, 14, 8.

[261] «*Si enim obiectum se habet ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva.*» *Verit.*, q. 16, a. 1, ad. 13.

recibe de fuera. El alma es, al principio, y con relación a todos los objetos, una tabla no escrita, «*tabula rasa*»[262]. ¡La experiencia sensible, fuente de todos los conocimientos! ¡Ciertamente! Pero afirmar esto no basta. La experiencia sensible misma comienza siendo pasiva. Los sentidos externos, puertas de todo conocimiento, son siempre únicamente pasivos, es decir, receptores de los objetos extramentales sin *species impressae*[263]. Sujeto del conocimiento sensible no lo es el alma sola, sino el *compositum* de alma y cuerpo, que recibe pasivamente y luego elabora aquel conocimiento por medio de los sentidos internos[264]. Lo que elaboran los sentidos internos es siempre material recibido de fuera. La experiencia sensible es pasiva y activa al mismo tiempo. Pasiva, porque recibe el objeto; activa, porque el sentido conoce lo recibido; al mismo tiempo, para llegar a la realidad del mundo no necesitamos ningún puente colgante, no tenemos que romper las barreras de la experiencia, como Kant ha supuesto *a priori*. El objeto extramental que opera sobre los sentidos, en virtud de su impresión en mí, es, al mismo tiempo, lo recibido por mí. «*Actio agentis simul est in passo*»[265]. En consonancia con todo esto, también el entendimiento cognoscente es pasivo en orden al objeto[266]. Y esto no sólo al principio, cuando recibe el objeto, sino que, incluso durante el conocimiento actual, es pasivo y activo al mismo tiempo, porque siempre depende del objeto y no el objeto de él. Así pudo Tomás decir con Aristóteles: «*Intelligere est pati quoddam*»[267]. ¡Amplísimo horizonte el que Tomás dió a su filosofía en orden a su objeto real! Esta filosofía no es, como enseña el agnosticismo, un misterioso enquistamiento del espíritu, desde el cual el alma, según ha dicho Dubois-Reymond[268], suspira de continuo por salir a la realidad. Su ojo espiritual pasea la mirada por el magnífico panorama del mundo de la realidad, penetra en las profundidades de la tierra y asciende hasta el primer motor. *Omne ens*, todo ser es objeto de esta filosofía[269]. También, en cuanto

[262]«*Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum est.*» I, 79, 2

[263]De los sentidos externos dice Sto. Tomás: «*Est autem sensus quaedam potentia pasiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; exterius ergo immutativum est, quod per se percipitur.*» I, 78, 3. No cabe duda alguna de que Tomás es aquí adversario del realismo crítico, contra el cual ha sido el P. Gredt, O.S.B., quien mejor ha escrito. Vid. Aussenwelt, p. 163.

[264]I, 78, 8; *Quaest. disp. de Anima*, a. 12, ad. 16; ib., a. 19.

[265]I, 28, 3, ad 1; *in Phys.*, l. III, lect 4; Arist., III, *Phys.*, 3 (Did., II, 275-276).

[266]I, 79, 2.

[267]Ibid.

[268]*Über die Grundlage der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften.* Tübingen, 1890, p. 92.

[269]*In Boëthii, De Trinit.*, q. 5, a. 3.

al objeto, es el saber humano potencialmente infinito. ¡Así, en el tomismo, entendido realísticamente, entran en posesión de sus derechos el sujeto y el objeto del conocimiento, a base de la doctrina del acto y la potencia! ¡Diversos entre sí, conviértelos el acto y la potencia en una síntesis conjunta!

3º ARMONÍA ENTRE EL ENTENDIMIENTO Y LA VOLUNTAD

El entendimiento y la voluntad son poderes soberanos en el reino de la vida anímica del hombre. Uno y otra poseen su propio campo de acción y, en consecuencia, sus propios derechos y jurisdicciones. ¡Qué difícil distribuir acertadamente sus papeles y ponerlos en armonía! Quien hace violencia a una u otra de estas dos facultades y mueve los mojones que delimitan su campo de acción natural y legítimo, comete grave delito y da lugar al caos más fatal en la vida humana, individual y social. La historia del intelectualismo y voluntarismo modernos así lo confirma. Ambos son, estrictamente considerados, violaciones territoriales, cuya naturaleza y peligros, así como su desarrollo histórico en la Edad Media, tenemos que esbozar brevemente antes de hablar de Sto. Tomás.

INTELECTUALISMO Y VOLUNTARISMO

Los nombres son modernos; las teorías, antiguas[270]. Teniendo en cuenta las diversas acepciones de los conceptos «intelectualismo» y «voluntarismo» y lo que con ellos se relaciona, es mi intención caracterizar ambos; acaso, una empresa arriesgada[271]. Pero las lagunas que yo deje otros podrán llenarlas.

De momento, separemos todo aquello que aquí no nos interesa. A veces se habla de intelectualismo y voluntarismo de una misma filosofía, según que el filósofo considere la actividad del entendimiento o de la voluntad, pero sin querer atribuirle por eso una preferencia excesiva en favor de una de las dos facultades. En este sentido hablan Garrigou-Lagrange, O.P., y Rousselot, S. J., de un intelectualismo de Sto. Tomás. Con más frecuencia aún significa «intelectualismo» lo opuesto a «sensualismo», el cual niega todo conocimiento

[270] Según Eisler, fue Tönnies, en 1883, el primero en acuñar la expresión «voluntarismo» en oposición al intelectualismo, debiéndose a Paulsen su difusión general.

[271] Además del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Überweg, vid, para esta cuestión: J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1902; Eisler, *Wörterburch der philosophischen Begriffe*, 1910; Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie*, 1922; Rousselot, S.J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2me. éd., 1924; Garrigou-Lagrange, O.P., *L'intellectualisme et la Liberté chez saint Thomas*, Kain, 1908; Glauberg y Dubislav, *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig, 1923; R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig, 1904 (pp. 38-65); Dr. Hörler, *Der menschliche Wille und das wissenschaftliche Erkennen*, 1924.

suprasensible. En este sentido son intelectualistas los platónicos, los aristotélicos, los filósofos árabes, los agustinianos, cartesianos, kantianos, hegelianos, etc. No pocas veces se llama intelectualistas y espiritualistas a aquellos filósofos que no derivaron de la experiencia sensible todos los conocimientos naturales. Así, Platón, Filón, los neoplatónicos, los árabes, los agustinianos de la Edad Media, los ontologistas, los cartesianos con sus ideas innatas y los kantianos con sus formas *a priori*. Desde este punto de vista, ni Aristóteles ni Sto. Tomás son intelectualistas, puesto que ambos derivan de la experiencia sensible todos y cada uno de los conocimientos naturales. De todo esto, por consiguiente, no tratamos aquí. Si no nos engañamos, el intelectualismo y el voluntarismo se refieren aquí siempre a la relación del entendimiento a la voluntad, y viceversa; más aún, se refieren a una mutua relación de oposición tajante; y todavía más exactamente: una acentuación exclusiva de una de las partes frente a la otra. Con esto creemos encontrarnos ya en el recto camino para describirlos a ambos todavía con más exactitud.

I.- El intelectualismo prefiere, valora y acentúa unilateralmente, en oposición a la volición, al entendimiento, y, por consiguiente, el pensamiento, la idea, el conocimiento, al cual concede, en la actuación divina y humana y en el acontecer del mundo, rango absolutamente dominante. El intelectualismo es tan multiforme como el mismo saber humano. Si identifica la idea y el ser y, con Hegel, hace que la misma realidad de las cosas sea producida por el pensamiento, independientemente de toda voluntad, se llama generalmente intelectualismo metafísico. Si, con Sócrates, Platón y otros posteriores, pone la virtud, independientemente de la voluntad, en la mera idea, en el mero concepto, tenemos el intelectualismo ético. Si reduce incluso las actividades anímicas, aun las de la voluntad libre, al pensamiento y a la idea, como factores dominantes, se llama intelectualismo psicológico. La teoría de Hegel, según la cual la historia de la Humanidad no es más que el desarrollo de la idea de lo absoluto, independientemente de toda volición divina y humana, ha servido de base para la concepción intelectualista de la historia. En el intelectualismo desarrollado hasta sus últimas consecuencias domina exclusivamente el pensamiento, la idea es soberana absoluta. Ciertos intelectualistas modernos no se contentan con derivar la volición del pensamiento y de la idea. El pensamiento absorbe la volición y se le identifica.

II.- El voluntarismo -etelismo- parte de un punto de vista completamente opuesto. Aquí empuña el cetro la voluntad. «Voluntad» no se considera aquí solamente en sentido estricto, sino que por tal se entiende también todo «impulso», todo «instinto» y todo «sentimiento». La diversidad de matices del voluntarismo es casi indescriptible. Pero en todos ellos la voluntad es, frente al entendimiento, el conocimiento y la idea, dominante, previniente, causante, dirigente, determinante, valorante. En cuanto que la voluntad es

el resorte que gobierna toda la vida psíquica, háblase de voluntarismo psicológico. Considerada como supremo y decisivo criterio del conocimiento, da lugar la voluntarismo crítico. Como fuente de la justicia y la injusticia, al voluntarismo jurídico. Ya Fichte vió en el acto de voluntad el fundamento de todo ser. Para Schelling era la voluntad, referida a Dios, el ser primitivo. Schopenhauer, a quien siguieron Hartmann y Nietzsche, con innumerables adeptos en diversos países, fundó con su tesis: La voluntad es «la cosa en sí», el voluntarismo metafísico.

En el voluntarismo, en definitiva, absorbe la volición al pensamiento y a la idea; la voluntad, al entendimiento. A veces llega a identificárselo directamente: «*Penser c'est vouloir*», ha dicho Royer-Collard[272].

Desde el punto de vista histórico, tanto los intelectualistas como los voluntaristas tienen como propias dos tendencias completamente diversas. Algunos intelectualistas y voluntaristas se esfuerzan en separar por completo el entendimiento y la voluntad, el conocimiento y la volición. Con esto pretenden independizarlos por completo, naturalmente, para asegurar la primacía absoluta de una de las partes. Este pensamiento dominó ya, por ejemplo, el voluntarismo de Duns Escoto. Que semejante concepción hace absolutamente ilusoria una colaboración armónica entre el entendimiento y la voluntad, basta con mencionarlo. Otros confunden ambas partes, en cuanto que reducen la una a la otra. Aquí, la absorción de la una por la otra es el medio para asegurar la primacía de la que queda. Que semejante coacción, inferida a una de las dos partes, hace igualmente imposible toda armonía entre el entendimiento y la voluntad, es cosa asimismo evidente. ¡Dos elementos realmente diversos nunca podrán ser unidos ni armonizados por la violenta opresión de uno, sino únicamente respetando y conservando cuidadosamente lo diverso!

EL PELIGRO DE AMBAS TESIS

Ambas tesis -intelectualismo y voluntarismo- encierran graves conclusiones. ¡Acerca de sus fatales consecuencias, sólo unas ligeras indicaciones!

Ambas descomponen violentamente el verdadero hombre natural. Y esto porque ambas consideran sólo, o sólo unilateralmente, una parte del hombre. Ambas se quedan en un medio hombre. Y tampoco la mitad que se tiene en cuenta es más que un ser atrofiado, puesto que para su total desarrollo necesita de la otra mitad. De aquí la actitud rígida, dura, orgullosa y pobre en cuanto al progreso, del intelectualismo. Le faltan aquel calor vital, aquella movilidad amplia y orientada hacia la realidad multiforme, aquella eficiencia y energía anímica que se requieren para la iniciativa y el progreso, y que sólo florecen en una vida dirigida, es cierto, por el entendimiento, pero impulsada

[272]Vid. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, «Voluntarismus».

también por un ánimo y una voluntad independientes. El intelectualismo extremo se ha caracterizado siempre por una tendencia fuertemente monista. La prueba de esto no la tenemos solamente en Hegel. Ya la doctrina emanacionista de Plotino, intelectualista-dinámica, que tanto combatieron San Agustín y los escolásticos, llevaba impreso este mismo carácter. La misma tendencia monista introdujo la confusión en la concepción del universo propia de Escoto Eriúgena, que, como sabemos, ha sido relacionado frecuentemente con Hegel. Lo mismo sucedió en la escuela de Chartres. Más tarde, los averroístas latinos, animados por el mismo espíritu, tropezaron, a su vez, gravemente en la contingencia de las cosas del mundo. Tampoco los dos grandes místicos Eckhart y Taulero escaparon a este peligro monista, sino con gran dificultad. Dietrich von Friberg, O.P., (†hacia 1310) sucumbió al peligro. Por lo demás, para un intelectualista consecuente es absolutamente lógico sustituir el acto libre y externo de la creación divina por una actividad de Dios, interna y de necesidad óntica. E igualmente lógica ha sido siempre para él la negación de la libertad humana. Porque si toda volición está determinada por el pensamiento, ya no se puede hablar de libertad, como ha dicho muy bien Garrigou-Lagrange[273]. Con esto cae una de las coronas reales del hombre. Al mismo tiempo, queda minado el suelo sobre el que ha de asentarse toda la vida moral y social.

El voluntarismo arrebata de la cabeza del hombre su segunda corona real: la «*rationabilitas*». «Racional», sólo lo es la vida del hombre, si la razón la gobierna y dirige. En lugar de aquella plúmbea pesadez del intelectualismo nos encontramos aquí con la más ilimitada movilidad y contingencia, con la arbitrariedad, a la cual, sin embargo, también le falta la verdadera variedad del acontecer, puesto que se le escapa todo «ser algo» permanente de las cosas. Pensada hasta sus últimas consecuencias, aquella arbitrariedad y contingencia ilimitada se extiende por toda la concepción del mundo del voluntarista. Si las esencias de las cosas tienen su último fundamento en la voluntad divina, tienen que ser contingentes, como enseña Descartes en muchos pasajes[274]. Pero, con esto, queda vacilante el concepto del «bien en sí» y del «mal en sí» y aquella distinción entre acciones «buenas en sí» y de «malas en sí». ¡Queda minada la base del orden moral y del orden jurídico! Esto es entregar la metafísica de la moral y la moral misma, como lo han hecho Lequier y Sécrétan[275], a merced de un utilitarismo grosero. Y otra consecuencia más honda y mucho más grave sería el que la verdad misma, a merced de toda contingencia, cambiaría diariamente. De esto se han gloriado,

[273] *Intellectualisme et Liberté chez saint Thomas*, p. 6.

[274] Ib. Si los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, y si no hay montes sin valle, esto sucede, a juicio de Descartes, únicamente porque así lo ha querido Dios.

[275] Garrigou-Lagrange, ib.

como es notorio, filósofos como Bergson y Le Roy [276]. Pero ¿cómo salvar, entonces, el saber divino y el humano?

Nada tiene de extraño el que algunos voluntaristas hayan llegado incluso a negar a Dios el conocimiento de lo futuro[277]. Aquí se convierte, efectivamente, la voluntad, y, por cierto, la voluntad arbitraria, en productora de saber. No es la evidencia interna de la cosa el motivo de asentimiento a la verdad, tanto en los primeros principios como en las conclusiones deducidas de ellos, sino la voluntad[278]. De esta manera la ciencia misma se hace indudablemente libre, como ha dicho Carlos Renouvier, puesto que nada hay seguro y aquélla depende de la libre voluntad[279]. ¡Pero lo que en realidad sucede con esto es que la ciencia sucumbe! Y quiere la ironía del destino que el voluntarismo, que de suyo debiera salvar la libertad y la moral frente al intelectualismo, acabe destruyendo a ambas juntas. Porque si no hay esencias ni normas permanentes, tampoco hay libertad, deber ni moralidad. Todo queda vacilante con esta libertad voluntarista, incluso la libertad y la moralidad mismas. Por eso fue completamente lógico que también un voluntarista, como Jean Weber, proclamara la «amoralidad», el «amoralismo», y, con terrible franqueza, convirtiera el mero éxito, la realidad, en única fuente del derecho y de la moralidad[280]. Así fracasa también el voluntarismo. R. Eucken empezó tributándole grandes alabanzas[281]. Pero luego planteó dos perguntas: 1ª¿Se puede llegar, partiendo de la voluntad sola, a un conjunto vital coherente? 2ª¿Basta la estructuración ofrecida para las imprescindibles exigencias...? La respuesta es como sigue: «Tenemos que contestar negativamente a ambas preguntas»[282]. Y con razón pone de relieve que, sin una metafísica[283], sin un mundo del pensamiento, sólo es posible una escisión de la vida[284], un utilitarismo, pero no una labor cultural coherente ni una sólida convicción acerca de las últimas cosas[285]. ¡Y esto es muy cierto!

Así, pues, fracasan ambos: el intelectualismo y el voluntarismo. El primero quiere sentar bien las bases de la ciencia, pero soterra la libertad y roba a la acción divina y a la humana su más íntima fuerza vital y su variedad. El último sepulta juntas a la ciencia y a la libertad, y confía la actividad de Dios y la del hombre a un ciego capricho. Ambos biseccionan antinaturalmente al

[276] Garrigou-Lagrange, ib., p. 8.
[277] Así Lequier y Sécrétan; vid. Garrigou-Lagrange, ib., p. 7.
[278] Ib., p. 8.
[279] Ib.
[280] Ib., pp. 9-10.
[281] *Geistige Strömungen der Gegenwart*, pp. 35-44.
[282] Ib., 47.
[283] Ib.
[284] Ib., 48.
[285] Ib., 49.

hombre, y así impiden toda unidad y prosperidad en la labor cultural de la sociedad y del individuo.

el voluntarismo en la Edad Media

Sobre el intelectualismo en la Edad Media hemos hecho nosotros algunas indicaciones. Acerca del voluntarismo en el mismo período se han escrito muchas y muy diversas cosas. Ha sido exagerado y subestimado.

Así, se han atribuido a San Agustín, que ejerció un influjo decisivo sobre el primer período de la Escolástica, tendencias fuertemente voluntaristas. Eisler[286] y Eucken[287], apelando especialmente a un pasaje en *De Civit. Dei*, l. 14, c. 6: «*Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt*». La prueba es insostenible. En aquel c. 6 habla el gran Doctor de la Iglesia de las pasiones y lo único que hace es poner de relieve que el amor es el móvil de todas las pasiones. Esto lo dijo también, más tarde, Sto. Tomás, y es así, en efecto. De la relación entre el entendimiento y la voluntad no se habla allí para nada. En cambio, los sedicentes agustinianos de la Edad Media otorgaron siempre primacía a lo *bonum* sobre lo *verum*, a la voluntad sobre el entendimiento. Siguiendo este pensamiento, pusieron el acto de la fe y de la eterna bienaventuranza más en la voluntad que en el entendimiento, por ejemplo, Hugo de St. Víctor[288], Alejandro de Hales[289], San Buenaventura[290]. A consecuencia de esto, dieron a la teología, de una manera preponderante y exclusiva, el carácter de una ciencia práctica[291], en oposición al tomismo, que acentuó su naturaleza eminentemente especulativa, al lado de su aspecto práctico[292]. Este voluntarismo del platonismo antiguo no tuvo un ulterior desarrollo hasta la segunda mitad del siglo XIII. Por aquella época ni siquiera se tenía conciencia de su importancia. Pero se subestima esta teoría cuando, hoy en día, se le atribuye una importancia meramente psicológica. En realidad, tenía una base fuertemente metafísica. Si el *bonum* y, por consiguiente, la voluntad, son por esencia superiores y más fundamentales que el *verum* y el entendimiento, esta teoría, aplicada a Dios, *summum bonum*, tenía que considerar a la voluntad divina como el último y el más fundamental principio de las esencias creaturales y del bien y del

[286] *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, «Voluntarismus».

[287] *Geistige Strömungen*, p. 41.

[288] «*In affectu enim substantia fidei invenitur... quia affectus ipse fides est.*» *De Sacr. christ. fidei*, p. X, c. 3. P.L. 176, 331.

[289] *Summa univ. Theol.*, p. III, q. 78, membr. 6; q. 79

[290] III *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2: «*Quoniam ipsum velle credere essentiale est fidei.*»

[291] San Buenaventura considera la teología como «*principaliter practica*», I *Sent.* proem. q. 3, pero no excluye lo de «*speculativa*».

[292] Thomas, *S. Th.* I q. 1 a. 4: «*magis tamen est speculativa, quam practica.*»

mal. Pero en esto apenas se pensaba entonces. Únicamente el fogoso Abelardo, por lo demás orientado en un sentido muy intelectualista, defiende en su *Ética* un voluntarismo fuertemente pronunciado. Como más tarde Rogerio Bacon, Abelardo subordina a la ética todas las demás ciencias[293]. El bien y el mal dependían, según él, únicamente de la voluntad divina[294]. Para él no hay acciones buenas en sí ni malas en sí[295]. Incluso lo peor: el asesinato, el robo y la fornicación, podría llegar a ser moral si Dios lo mandara[296].

La advertencia de no confundir el voluntarismo medieval con el moderno está justificada. Sin embargo, el segundo, tal como se desarrolló a partir de Descartes, no deja de tener en la Edad Media renombrados precursores. También aquí se aplica aquello de que ¡la filosofía moderna descansa sobre los hombros de la Edad Media! Estos exploradores pertenecen ya a la segunda mitad del siglo XIII, y, sobre todo, al XIV. Enrique de Gante (1217-1293) añadió nuevas tesis a las anteriores agustiniano-platónicas sobre la primacía de la voluntad. Ya él, antes de que lo hiciera Duns Escoto, niega a la voluntad toda pasividad. El conocimiento no es para las acciones humanas más que una *conditio*, no una concausa de la voluntad. Mientras que el entendimiento es una facultad simplemente pasiva: «*simpliciter passiva*», la voluntad es solamente activa[297]. Por eso es superior al entendimiento, tanto en orden al *habitus* como también en orden al acto y al objeto[298]. Ya hemos dicho arriba como Rogerio Bacon (†1292) subordinó todas las ciencias especulativas a la filosofía moral como disciplina práctica[299]. Cosa notable; ya él, siglos antes de Kant, identificó sencillamente a la voluntad con la razón práctica: «*Sed cum voluntas seu intellectus practicus sit nobilior quam speculativus...*»[300].

Duns Escoto (†1308) va todavía más lejos. También él proclama la primacía de la voluntad frente al entendimiento, y, por cierto, en el mismo sentido de Enrique de Gante: en orden al objeto, al hábito y al acto[301]. Tam-

---

[293] *Dialogus inter philosophum christ. et Iudeum.* (P.L. 178, 1637 B.). Allí mismo pone el acto de la eterna bienaventuranza en la *fruitio voluntatis.*

[294] «*Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod eius est consentaneum voluntati*», *Exp. in Ep. Pauli ad Rom.* l. II, c. 5 (P.L. 178, 869 B.)

[295] *Ethica seu scito te ipsum*, c. 7 (P.L. 178, 650).

[296] *Exp. in Ep. Pauli ad Rom.* ib. Allí mismo se expresa la opinión de que Dios puede condenar a cualquiera, sin tener en cuenta sus méritos.

[297] «*Intellectus est potentia simpliciter passiva, voluntad autem est potentia simpliciter activa*». *Quodl.* XII q. 26. «*Semper agens et movens nobilius est patiente. Voluntas autem est universalis et primus motor in toto regno animae et superior et primum movens omnia alia ad finem suum*». *Quodl.* I q. 14.

[298] Ib. En *Quodl.* XIII q. 2, pone el acto esencial de la bienaventuranza en la voluntad.

[299] *Opus Majus*, p. II, c. 17 (Ed. Bridg., I, 62); p. VII (Bridg. II, 223).

[300] *Opus Majus* p. III (Bridg., I, 71).

[301] IV *Oxon.* d. 49 q. 4 ex latere.

bién él pone la esencia de la bienaventuranza eterna en la voluntad[302]. Pero, mucho más aún. La voluntad, para él, es absolutamente determinante de sí misma -*autodeterminans*-; es, por su más íntima esencia, libre: «*potentia libera per essentiam*»[303]. Esta autonomía absoluta la atribuye Escoto no sólo a la voluntad divina, sino también a la humana. Y a ambas se las atribuye en sentido doble, frente al objeto y frente al conocimiento.

a) Frente a cualquier objeto, la voluntad humana es libre. Ningún bien, ni el *bonum in communi* en la tierra, ni Dios como objeto de la bienaventuranza eterna en el más allá, pueden mover a la voluntad necesariamente. Todo acto de voluntad, en el cielo y en la tierra, es absolutamente libre[304]: «*voluntas respectu cuiuslibet actus est libera et a nullo obiecto necessitatur*»[305]. ¡Con esto proclama Duns Escoto la absoluta actividad incluso de la voluntad humana!

b) Escoto mantuvo lógicamente este principio también frente al entendimiento y su conocimiento. Cierto que el entendimiento presenta a la voluntad los diversos bienes y, en este sentido, Escoto considera el juicio práctico del entendimiento como una «*conditio*» de la acción libre o una causa «*per accidens*» o, incluso, una lejana «*causa partialis per se*» de la acción. Pero, como quiera que el entendimiento presenta los diversos bienes como indiferentes, sin presión alguna en favor de uno determinado, no tiene ningún influjo causal sobre la voluntad misma. Esta es la única que elige y se determina por uno de los bienes, y, por consiguiente, la única causa próxima de la acción libre[306]. De acuerdo con estos mismos principios, estructura Escoto la acción divina, libre y creadora[307]. Incluso las esencias de las cosas, que Escoto parece concebir, de acuerdo con su formalismo, como una composición de ideas divinas simples, dependen en su unión únicamente de la voluntad divina, de manera que el espíritu divino sólo las conoce en cuanto que proceden de la acción creadora de la voluntad[308]. Este voluntarismo de

[302] IV *Oxon.* d. 49 q. 4.

[303] I *Oxon.* d. 1 q. 4.

[304] *Oxon.* d. 1 q. 4; además vid. en las *Collationes subtilissimae* la collatio 14, 15, 17, 17 y 18.

[305] IV *Oxon.* d. 49 q. 10. A nuestro parecer, Escoto, como más tarde Spinoza, no supo distinguir lo *liberum* de lo *voluntarium.*

[306] *Collationes subt.*, collatio III; II *Oxon.* d. 25 q. única.

[307] I *Oxon.* d. 39 q. única.

[308] Sin duda alguna, Escoto considera lo metafísicamente posible como dependiente del entendimiento divino, lo que mismo que Sto. Tomás (III *Oxon.* d. 35); aquí todavía no tiene nada que hacer la voluntad (III *Oxon.* d. 1 q. 3). Por el contrario, parece haber considerado las esencias de las cosas, ante todo, como una *compositio* de *possibilia*, la cual depende únicamente de la voluntad. Dice: «*Intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut, si offert complexionem, offert ema sicut neutram et voluntas eligens unam partem sc. coniunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illum determinate esse verum... hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio*

Escoto ejerció en la moral una influencia grandísima. Así, los siete últimos mandamientos del Decálogo son dispensables, porque únicamente dependen de la voluntad divina. Los dos primeros son absolutamente indispensables, porque dependen del entendimiento divino. Pero tampoco éstos lo son más que en cuanto a su contenido negativo. Acerca del tercer mandamiento, cabe la duda de si pertenece a la primera o a la segunda clase[309]. La ley en general, en cuanto a su contenido positivo, depende únicamente de la voluntad divina, no del entendimiento divino[310].

Un contemporáneo de Escoto, el jefe de los averroístas, J. Janduno, observa característicamente, a propósito de la «*duplex veritas*», que lo filosóficamente verdadero y teológicamente falso puede ser muy bien conciliado por Dios, puesto que para Él todo es posible[311]. Sobre el voluntarismo de G. Ockham (†1349) ya hemos tratado en otro lugar con más detenimiento[312]. La dependencia del voluntarismo de la negación de la metafísica en nadie se manifiesta con tanta evidencia como en él. Después de haber minado el principio de causalidad[313], y toda la metafísica, con su singularismo, rinde acatamiento a un voluntad que, como ha dicho Ritter, raya en el crimen[314]. Todo depende únicamente de la voluntad divina como última causa: las esencias de las cosas y, por consiguiente, lo posible y lo imposile[315]. De aquí la negación de toda ley inmutable[316], de toda acción buena o mala en sí. Ni el robo ni el adulterio, ni siquiera el odio contra Dios, son malos en sí. Dios puede mandarlos y, entonces, serán meritorios[317]. Dios puede odiar a un hombre inocente y no odiar a otro que es pecador[318]; puede recompensar o condenar a ambos, según quiera[319].

El mismo escepticismo y el mismo voluntarismo manifiesta Nicolás de Autricuria[320], que enseñaba en París y fue condenado el año 1346, y, más tarde, el célebre ocamista y cardenal Pedro d'Ailly (1350-1420)[321], al que,

---

intellectui divino intelligenti istud verum.» III *Oxon.* d. 28, 29.

[309] III *Oxon.*, d. 37.

[310] I *Oxon.*, d. 44, q. única; I. d. 38; IV d. 46, q. 1.

[311] *De Anima*, fol. 66, c. 1. Vid. De Wulf, Hist. med. 542.

[312] *Drei Zwifler am Kausalprinzip im XIV.* Jahrhundert. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, t. XXVII.

[313] *Centiloquium Theol. Concl.* I.

[314] *Geschichte der Philos.* t. 8, p. 602.

[315] I *Sent.* d. 43 q. 2.

[316] III *Sent.* q. 13.

[317] II *Sent.*, q. 190.

[318] IV *Sent.*, q. 14

[319] III *Sent.*, q. 5.

[320] Denifle, *Chart.* II n. 1124.

[321] Vid. Petrus d'Aliaco, auctore Ludovico Salembier, Insulis, 1886. Además: *Peter von Ailly*, Dr. P. Tschakert. Gotha, 1877; Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip*, l. c.; El

según parece, estimó mucho Lutero. Precisamente el d'Ailly, con su gran prestigio eclesiástico antes y en el concilio de Constanza, es una prueba del gigantesco influjo del ocamismo sobre todos, incluso sobre los más elevados círculos de la Iglesia en aquellos tiempos. Con la acentuación de su influencia sobre el moderno empirismo, nos encontramos ya en el terreno de la época moderna.

Así, pues, el voluntarismo moderno tuvo importantes y numerosos precursores en la Edad Media. ¡Pero ya entonces era también un peligro para la ciencia!

TOMÁS DE AQUINO

Tomás no es ni un intelectualista ni un voluntarista en el sentido expuesto. Da al entendimiento y a la voluntad a cada uno lo suyo. A cada uno de ambos corresponde una primacía, desde un punto de vista diverso; al entendimiento, en absoluto, «*simpliciter*»; a la voluntad, en un sentido especial, «*secundum quid*». Pero ¡cuidado! No adelantemos precipitadamente la solución de este complicado problema. Consideremos la posición tomista en oposición a sus dos adversarios modernos. Así considerada, podemos caracterizarla en tres afirmaciones: Tomás distingue rigurosamente entre el entendimiento y la voluntad; pero no los separa entre sí; aboga más bien en favor de una colaboración armónica, mutuamente subordinada.

a) LA DISTINCION

La distinción entre entendimiento y voluntad va implícita en la doctrina del Aquinate sobre la distinción entre el alma y sus potencias, la cual, a su vez, como arriba se ha indicado, radica en la rigurosa distinción entre acto y potencia. El principio general: Las potencias se distinguen entre sí por su diverso objeto y, en consecuencia, por su diversa actividad[322], es aplicado por Tomás, rigurosa y lógicamente, al entendimiento y a la voluntad. El objeto del entendimiento es lo *verum* -lo verdadero- o el ser en su cognoscibilidad -*ens cognoscible*-. El objeto de la voluntad es lo bueno o el ser en cuanto apetecible -*ens appetibile*-[323]. La identidad real de lo verdadero y lo bueno no es ningún obstáculo para la distinción entre el entendimiento y la voluntad. Porque los puntos de vista específicamente diversos, desde los cuales se considera un mismo objeto, diferencian a las potencias entre sí[324].

---

mismo, *Die Geisteskrise des XIV.* Jahrhunderts. Rektoratsrede, 1915.

[322] I 77, 3.

[323] I 16, 3; I 82, 3; *Verit.* 22, 11.

[324] II *Verit.* 22, 10 ad 1.

En total consonancia con esto, las actividades -*actus*- de ambas facultades son también formalmente diversas. Conocer algo actualmente significa poseer en el entendimiento mismo la forma del objeto extramental: «*species rei intellectae in ipso consistit intellectu*». La cosa está en el espíritu sólo *intentionaliter*, no en cuanto a la forma que posee dentro de sí misma en el orden físico. Por eso, en orden a su manera de ser, la forma del conocimiento no se identifica con la forma de la cosa. Esto porque el alma recibe, según su propia manera espiritual, la forma de la cosa: «*intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima*». Esta es también la razón de que la verdad y el error sólo existan formalmente en el entendimiento. En una palabra: ¡El conocimiento es eminentemente inmanente! La tendencia hacia fuera, en orden a la cosa, tal como ésta es en sí por su propia naturaleza física, es decir, por su manera de ser, no corresponde al acto cognoscitivo en cuanto tal. Este es un recibir de fuera, pero no un tender hacia fuera[325]. Exactamente lo contrario sucede en la volición[326]: «*actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus*»[327]. Es propio de la voluntad el apetecer, «*appetere*» y, por cierto, hacia fuera: hacia las cosas, tal como existen en sí: «*inclinatur ad ipsam rem prout in se est*»[328]. Por eso el *bonum* y el *malum* están en las cosas mismas[329]. En oposición a la inmanencia del conocer, la volición implica una exteriorización.

De esta manera, Tomás distingue exacta y rigurosamente entre entendimiento y voluntad, entre conocimiento y volición. La voluntad no conoce; es, de suyo, ciega[330]. El entendimiento no apetece: «*rationis quidem actus in sola cognitione consistit*»[331]. La reducción del conocimiento a la voluntad o de la volición al conocimiento es en Sto. Tomás absolutamente imposible. Porque conocer y querer implican incluso una oposición formal: ¡interiorización-exteriorización! Cómo redujo también esta distinción a la de acto y potencia, es cosa que diremos más adelante.

b) no separación

Distinción y separación no son lo mismo. La segunda incluye, sin duda, a la primera. Pero la distinción no implica necesariamente una separación de lo distinto. Y, como quiera que el entendimiento y la voluntad son ciertamente dos facultades totalmente diversas, pero pertenecientes a una misma

[325] Vid. 82, 3; I-II 9, 1; *Verit.* 22, 11 y 12.
[326] Las mismas fuentes y I 78, 1 ad 3.
[327] *Verit.* 22, 12.
[328] I 82, 3; *Verit.*, 22, 12; I 78, 1 ad 3.
[329] I 82, 3.
[330] I-II 27, 2; I 80, 2; I 82, 4 ad 3; III C.G. 26.
[331] *Verit.*, 24, 6.

alma, una separación entre ambos sería un verdadero contrasentido. ¡Nunca se comprenderá como es debido la relación entre entendimiento y voluntad, entre conocimiento y volición, a no ser estableciendo entre ambas facultades una distinción y considerándolas al mismo tiempo dentro de la unidad de una sola y misma alma!

Esto es lo que hizo Tomás. El entendimiento y la voluntad, el conocimiento y la volición, son esencialmente diversos. Pero la actividad verdaderamente humana sólo es fruto de ambas, en cuanto que cada una de las dos facultades coopera a la actividad humana en el orden causal que corresponde a su esencia. Ambas son concausas mutuamente relacionadas: «*sunt causae ad invicem*». Aquí no hablamos aún con exactitud acerca del intercambio de relaciones causales entre ambas facultades en su subordinación y supraordenación en cuanto a la cooperación. Pero sí queremos destacar ya aquí, en unos cuantos rasgos generales, la fuerza con que acentúa Tomás el hecho de esta cooperación.

En todas parte, en Dios y en el hombre, Sto. Tomás prueba la existencia de la voluntad por la existencia del entendimiento y del conocimiento[332]. Si hay en el hombre dos diversas facultades apetitivas, es porque posee una doble especie de conocimiento[333]. El entendimiento -como, por lo demás, todas, todas las otras potencias del alma- únicamente es activo en cuanto que la voluntad lo saca de la potencia al acto -*modus quoad exercitium*[334]-. Por otra parte, la voluntad no quiere nada determinado, si no ha sido previamente conocido[335]. Pues no hay absolutamente nada que sea apetecible para la voluntad, fuera de aquello que ha sido conocido como tal: «*appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum*»[336]. No podemos querer absolutamente nada antes de haberlo conocido: «*nam velle non possumus, quod non intelligimus*»[337]. Así, pues, el entendimiento, semejante a un portador de antorcha, tiene que preceder a la voluntad, alumbrándole para que vea aquello que debe y puede querer -*motus specificationis*[338]-. Las mismas virtudes propias de la voluntad -*virtutes morales*- lo son únicamente en cuanto que están orientadas por la *recta ratio*[339]. Para la virtud no basta ni el recto saber solo, como Sócrates afirmaba[340], ni la voluntad sola, sino que se requiere

[332] I 19, 1; I 80, 1; I C.G. 72.
[333] I 80, 2.
[334] I-II 9, 1; I 82, 4; *Verit.*, 22, 12; II C.G. 26.
[335] «*Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio.*» I 82, 4 ad 3.
[336] I 80, 2 ad 1.
[337] III C.G. 26.
[338] I-II 9, 1; I 82, 4; *Verit.*, 22, 12.
[339] I-II 58, 4.
[340] I-II 58, 2.

la conveniente disposición del entendimiento y de la voluntad[341]. Porque el entendimiento tiene como objeto propio el *ens universale*, por eso el *bonum universale* conocido es el objeto formal de la voluntad[342]. Cuán estrechamente unió Tomás al entendimiento y la voluntad entre sí, indícalo sobre todo su concepción de la libertad y de su ejercicio. Según Duns Escoto, el hombre es racional porque es libre. Según Tomás, es libre porque es racional[343]. Cierto que la libertad de elección reside formalmente en la voluntad[344], la cual, en virtud de su infinita expansibilidad espiritual, sólo quiere necesariamente al bien en sí, pudiendo, en cambio, elegir libremente todos los demás bienes[345]. Pero la raíz de la libertad está en el entendimiento: «*Totius libertatis radix est in ratione constituta*»[346]. Y esto, porque únicamente el entendimiento presenta a la voluntad los diversos objetos. Nuevamente en oposición con Duns Escoto, Tomás considera la acción libre, según indicaremos aún con más detalle, como fruto del entendimiento y de la voluntad. De aquí su célebre principio: «*Liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis*»[347]. En resumen: según el Aquinate, no es posible ninguna actividad verdaderamente humana, que no proceda causalmente del entendimiento y de la voluntad, del conocimiento y la volición. Quien examine con más detenimiento las fuentes de donde hemos tomado lo que antecede, comprenderá fácilmente que Tomás reduce siempre esta diversa cooperación de ambas facultades a la doctrina del acto y la potencia.

c) armonía

¿Cómo unió Tomás el entendimiento y la voluntad, el conocimiento y la volición, en su mutua cooperación, conservando al mismo tiempo la diferencia entre ambas facultades? ¡Aquí está la dificultad! La diferencia real entre ambas evita el que la una haga violencia a la otra. Esto es cierto e importante, incluso fundamental. Mas precisamente esta distinción parece dificultar y poner en peligro esta coexistencia y colaboración armónicas. En todo caso, la armonía entre lo realmente diverso sólo es posible por medio de la subordinación y la supraordenación. Pero esto da a una de las facultades primacía

[341] «*Ad hoc quod homo bene agat requiritur, quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis.*» Ibid.

[342] I 59, 1

[343] «*Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.*» I 83, 1.

[344] I 83, 3 y 4.

[345] I-II 10, 2.

[346] *Verit.*, 24, 2; I-II 17, 1 ad 2.

[347] I 83, 2 ad 2; *Verit.*, 24, 6 ad 1. Ib. 24, 1.

sobre la otra. En tal caso, la que tiene la primacía parece que ha de poner en peligro a la otra en cuanto a su dignidad e independencia. Una armonía orgánica sólo es aquí posible si el entendimiento y la voluntad poseen, cada uno según su propia naturaleza y peculiaridad, primacía en su propio campo. Entonces cada cual tendrá lo suyo. Entonces el entendimiento y la voluntad reinarán en su propio campo y obedecerán en el del otro.

Así resolvió Tomás el problema. Otorga al entendimiento una primacía. Y ésta salva la ciencia. Otorga otra primacía a la voluntad. Y ésta salva la libertad. Y no hay arbitrariedad alguna en esta distribución de papeles, puesto que el entendimiento y la voluntad reciben la preeminencia que corresponde a su naturaleza interna. La solución tomista de la cuestión es eminentemente metafísica.

α) LA PRIMACÍA DEL ENTENDIMIENTO

El carácter profundamente metafísico de esta solución salta inmediatamente a la vista con sólo tener en cuenta lo siguiente: Plantear la cuestión sobre la preminencia del entendimiento o de la voluntad equivale, para Tomás, a esta otra cuestión: ¿cuál es más excelente por esencia, el entendimiento o la voluntad? Y, como quiera que toda potencia recibe de su objeto y de su actividad lo que ella misma es[348], la preeminencia esencial dependerá del objeto de su actividad[349].

a) Pues bien, por su objeto, el entendimiento es absolutamente superior a la voluntad. Porque el objeto del entendimiento es lo verdadero -*verum*-, mientras que el de la voluntad es el bien conocido -*bonum apprehensum*-. Ahora bien, el bien sólo es bueno en cuanto que es verdadero. Por consiguiente, la razón del ser bueno radica en lo verdadero. Por tanto, el objeto de la voluntad presupone entitativamente al objeto del entendimiento, y es lo que es gracias a lo verdadero. En consecuencia, lo verdadero, que es el objeto del entendimiento, es más fundamental, «*simplicius*», y, en cuanto al orden del ser, más perfecto: «*prius simpliciter et secundum naturae ordinem perfectius*»[350]. Lo verdadero es a lo bueno como lo actual es a lo potencial. Al orden del ser sigue el orden de la actividad. El *bonum* sólo es objeto de la voluntad en cuanto que es conocido -*bonum apprehensum*-. Y es conocido y presentado a la voluntad por el entendimiento. Por consiguiente, el entendimiento da a la voluntad su objeto, el cual, como actual, la saca de la potencia al acto -¡potencia, acto! [351]

[348] 77, 3.

[349] Vid. acerca de lo que sigue: I 80, 2; I 82, 3; *Verit.*, 22, 11 y 12.

[350] I 82, 3 ad 2.

[351] «*Illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem est perfectius: sic enim*

b) Exactamente el mismo resulado se deduce si enfrentamos el entendimiento y la voluntad por razón de su actividad. ¿En qué consiste la naturaleza interna del conocimiento y de la volición? De esto ya hemos hablado arriba. Pero todavía será oportuna aquí una observación especial. Cuando Tomás habla de la naturaleza del conocimiento, no se refiere a su origen, ni a su devenir, ni a sus especies en Dios, o en los ángeles, o en el hombre o en el animal irracional. ¡No! Entonces pregunta el Aquinate: ¿qué es el conocer en sí mismo y, por tanto, según acentúa de continuo, en cuanto que existe actualmente? Y contesta diciendo que es la posesión actual de la forma de lo conocido en el propio sujeto cognoscente, la inmanencia[352]; por el contrario, la volición es por su esencia una tendencia hacia algo exterior, que no está en la voluntad, hacia una forma que está en la cosa externa misma. Ahora bien, es evidentemente más perfecto poseer en sí mismo la forma y la dignidad de otra cosa que empezar buscando fuera la cosa misma. Por consiguiente, el conocimiento es por su esencia más perfecto que la volición, puesto que es más actual[353]. De suyo, «*simpliciter*» o esencialmente[354], «*penes essentialia*»[355], y, por tanto, en cuanto al orden de la naturaleza interna, el *verum* es superior al *bonum*; el conocimiento, a la volición; es decir, que el entendimiento posee la primacía sobre la voluntad, porque el bien tiene en la verdad la razón de su bondad y sólo es objeto de la voluntad en cuanto que es conocido por el entendimiento, porque conocer implica mayor inmanencia que querer. Exactamente la misma doctrina expone también Sto. Tomás allí donde establece el principio general: las potencias apetitivas siguen siempre, en oposición al instinto -*appetitus naturalis*- las formas del conocimiento adquiridas[356].

Este grandioso pensamiento acerca de la primacía de lo verdadero, del entendimiento y del conocimiento sobre lo bueno, la voluntad y la volición, lo aplicó Tomás a Dios, al universo y al hombre, con una lógica férrea. La *processio* del Espíritu Santo, por medio del amor, del Padre y del Hijo, es,

---

actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate sicut motivum mobili et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.» I 82, 3 ad 2; lo mismo en I 80, 2.

[352]«*Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente.*» I 82, 3; *Verit.*, 22, 11.

[353]«*Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectus autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem.*» *Verit.* 22, 11.

[354]I 82, 3.

[355] *Verit.* 22, 11.

[356]I 81, 1.

«*ordine naturae*», posterior a la procesión del Hijo, por medio del conocimiento, del Padre[357]. En Dios[358] y en el hombre[359], la bienaventuranza es esencialmente, ante todo, un acto del entendimiento y no de la voluntad, porque el conocimiento es la actividad más noble, la cual sirve de base a la posesión de la dicha. El fin supremo del universo es la verdad[360]. El entendimiento es el que mueve a la voluntad humana hacia el objeto que es propio de ella, hacia el bien en sí, y ejerce en esto su primacía sobre ella. Porque la voluntad sólo quiere y apetece su fin en cuanto que, una vez conocido, es presentado a la voluntad. Así, pues, el entendimiento es la primera causa de toda apetencia de la voluntad, y de él dependen, en definitiva, todas las voliciones ulteriores[361]. A continuación daremos todavía más pruebas para demostrar el consecuente desarrollo de la misma tesis. Pero, antes, acentuemos todavía algo eminentemente importante.

Con su primacía de lo verdadero y del entendimiento sobre lo bueno y la voluntad, Tomás estableció un principio de enorme importancia para la ciencia. Puesto que la voluntad misma no conoce, sino que tiene que ser dirigida por el entendimiento, formalmente nada tiene que hacer en el terreno de la ciencia. Esta afirmación puede parecer osada. Pero sólo a aquellos que confunden la ciencia ora con las opiniones, ora con las aspiraciones científicas, ora con la aplicación práctica de las mismas.

Para la metafísica, el mencionado principio es fácilmente demostrable. Toda la estructuración de aquélla es, en Sto. Tomás, antivoluntarista. Siempre precede el saber al querer. A toda actividad de la voluntad divina precede, como causa, el saber divino[362], que, con eterna sabiduría, ha conformado las cosas a las ideas divinas, que son sus causas ejemplares[363]. Ni la voluntad divina ni su omnipotencia, contra lo que afirmaron Ockham y los voluntaristas posteriores, son el principio supremo de las esencias de las cosas. En tal caso, éstas serían mudables y con ellas todo el saber humano. Las esencias de las cosas, inmutables en sí, tienen su razón última en las ideas divinas y en la naturaleza divina[364]. Estas son también la razón última de lo internamente posible e imposible[365], y de las acciones buenas en sí y malas en sí, que ni Dios mismo puede cambiar[366]. Supuesto el ser activo, el hombre comprende

[357] I 27, 3; I 42, 3.
[358] I 26, 2.
[359] I-II 3, 4; III C.G. 25-63, especialmente c. 26.
[360] I C.G. 1.
[361] I 82, 3 ad 1; I 82, 4 ad 1; *Verit.* 22, 12; III C.G. 26.
[362] I 14, 8.
[363] I 44, 3.
[364] I 14, 12; I C.G. 54.
[365] *Pot.* 1, 3.
[366] I-II 18, 5; 19, 5; 73, 2.

la verdad sin la cooperación de la voluntad. Así, los sentidos conocen necesariamente su objeto y son, de suyo, veraces[367]. Así, el entendimiento, en su simple percepción, conoce sin error las esencias de las cosas, inmutables en sí, porque éstas constituyen el objeto propio de aquél. Puede errar en la unión de las mismas en el juicio[368]. La innegable necesidad interna de los primeros principios es directamente evidente[369]. De ellos puede nuestro espíritu sacar conclusiones convincentes, en virtud de la evidencia inmediata[370]. Siempre es únicamente la evidencia objetiva la que dirige y sirve de norma, y sólo en cuanto que nos lleva al conocimiento de las relaciones causales de las cosas, relaciones internamente necesarias, que tienen su último fundamento en el saber y en el ser divinos, es posible la ciencia.

Cuán poderosamente influye en la ética y en las ciencias jurídicas este intelectualismo tomista, cosa es de todos conocida. Toda ley[371], desde la divina[372] y eterna hasta las leyes naturales[373], hasta las leyes positivo-humanas[374], es, por su más íntima esencia, una norma del entendimiento a la que la voluntad del legislador no aporta más que la sanción posterior. Asimismo, la esencia interna de la virtud está anclada en la sabiduría divina[375], y toda la vida de virtud se mide por el rasero de la recta ratio[376]. La ratio, como conciencia, es la norma inmediata de toda acción moral[377]. Cierto es que vivir virtuosamente equivale a vivir bien y no depende del mero saber, como Sócrates afirmaba erróneamente[378]. Pero la teoría sobre la moralidad y el orden es pura ciencia, que, en cuanto tal, sin influjo de la voluntad, saca de los supremos principios morales, evidentes en sí y basados en el saber y en la esencia de Dios[379], conclusiones universales sobre la bondad o malicia moral de las acciones humanas, apoyándose, por cierto, en la evidencia interna[380]. Esta es la ciencia moral, en la cual es también el entendimiento quien sirve

[367] I 85, 6; *Verit.* 1, 11.
[368] I 85, 6.
[369] Ibid. y II-II 1, 4; *Verit.* 14, 1.
[370] Ibid.
[371] I-II 9, 1 y 2.
[372] I-II, 93, 1.
[373] I-II 94, 1.
[374] I-II 95, 2.
[375] «*Dicere autem quod ex simplici voluntate pendeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.*» *Verit.* 23, 6; I-II 64, 1.
[376] I-II 57, 1 y 5.
[377] I-II 19, 5.
[378] I-II 57, 1 y 2; 58, 2.
[379] I-II 94, 2; 58, 5.
[380] Ibid.

de guía, porque la moral, según Tomás, es eminentemente metafísica[381].

Así sucede también con las demás ciencias, en cuanto que, a juicio de Sto. Tomás, son ciencias. Esto se aplica igualmente a la física, en la cual el Doctor Angélico distingue con mucha exactitud entre las leyes causales, es decir, las metafísicas, y las puramente físicas, que resultan de la mera estructuración efectiva del orden cósmico establecido por la voluntad divina[382]. Las últimas son meras leyes de sucesión, que no son rigurosamente científicas, puesto que les falta la necesidad interna. Pero también aquí, e incluso en las meras hipótesis, el criterio científicamente normativo es únicamente la evidencia del conocimiento.

Sólo unas breves palabras acerca de la *Sacra Theologia*. Tampoco ella, en cuanto ciencia, constituye una excepción de lo dicho. Cierto es que sus principios, los artículos de la fe revelada, no son, de suyo, evidentes[383]. Más aún, el que sean aceptados depende de la voluntad movida por la gracia[384]. Pero la necesidad interna de evidencia es aquí ampliamente sustituida por la veracidad de la *prima veritas*[385] reveladora, que, en virtud de su *actus purus*, es veraz por necesidad interna en grado sumo. Y cuando la teología como ciencia saca conclusiones de estos principios segurísimos, dichas conclusiones, en cuanto científicas, están sometidas a las mismas leyes de la evidencia racional, independientes de la voluntad, que rigen las disciplinas filosóficas[386].

Por lo demás, no plantearemos ya más que una sola cuestión. ¿Atribuyó Sto. Tomás alguna vez a la voluntad, en el terreno científico, es decir, en el conocimiento de normas universalmente válidas, una *motio* sobre el entendimiento *quoad specificationem*, en relación con lo que es conocido? Nunca; ni en el orden natural especulativo o práctico, ni en el sobrenatural[387]. Siempre es la evidencia objetiva el único motivo de asentimiento del entendimiento a las verdades que tienen carácter universal, es decir, científico. La voluntad puede, sin duda, influir sobre el conocimiento de esta acción singular, tal como *hic et nunc* se desarrolla. Por qué, es cosa que hemos de ver todavía. Pero nunca sobre el asentimiento del entendimiento a conocimientos abstractos[388]. Su influjo se ejerce en el orden de las acciones morales concretas y singulares,

[381]Dos cosas han sido frecuentemente confundidas: la seguridad de la moral y la seguridad moral. La primera es científica, como toda seguridad en el terreno de su propia ciencia; la segunda no es nunca científica, y se nos presenta en los campos más diversos. I-II 96, 1 ad 3.

[382]II *Sent.* d. 20, q. 2 a. 1 ad 1.

[383]I 1, 7; II-II 1, 4 y 5.

[384]II-II 2, 9.

[385]II-II 1, 3; I 1, 5.

[386]I 1, 8.

[387]I 82, 4; *Verit.* 22, 12.

[388]I 82, 4 ad 1.

pero no en el orden de la teoría, de la ciencia sobre la acción moral singular.

De esta manera, en Sto. Tomás, el entendimiento afirma su primacía sobre la voluntad en toda la línea del conocimiento científico. ¡Con esto derroca Sto. Tomás el voluntarismo!

β) LA PRIMACÍA DE LA VOLUNTAD.

Pero, según Sto. Tomás, hay también una primacía efectiva de la voluntad. Y, ¡cosa extraña!, es completamente diversa de la primacía del entendimiento. Y, sin embargo, procede directamente de ésta. Esto es lo que mejor nos da a entender con qué naturalidad y cuán orgánicamente realizó Tomás la unión de ambas primacías.

La primacía de la voluntad es diversa de la del entendimiento, porque ésta es esencial, puesto que tiene su fundamento en la naturaleza de ambas potencias. La primacía de la voluntad, en cambio, es relativa, «*secundum quid*»[389], porque, en un sentido especial, la actividad propia de la voluntad puede superar a la del entendimiento. Pero lo que corresponde a la volición como volición es el movimiento, el apetecer, «*appetere*», el ser activa, «*agere*», el impulsarse a sí misma y a otros al movimiento. La voluntad es, eminentemente, como toda facultad apetitiva, una fuerza impulsora.

De aquí resulta inmediatamente una primera primacía de la voluntad. En la tierra, nuestro conocimiento no es más que una recepción interna y abstractiva de formas de las cosas ajenas a nosotros. Pues bien, cuando la voluntad apetece bienes externos que, por ejemplo, Dios, tienen en sí mismos una manera de existir más noble que la que tienen en nuestro pensamiento, la actividad de la voluntad es superior al conocimiento. Así, el amor de Dios, en la tierra, supera con mucho al mero conocimiento de Dios[390].

Una segunda primacía es todavía mucho más propia de la voluntad. La denominaremos primacía de actividad -*quoad exercitium*[391]-. Las mutuas relaciones entre el entendimiento y la voluntad en una misma alma son maravillosas. El entendimiento conoce al alma, a la voluntad, a la volición y su objeto y a sí mismo. La voluntad quiere al entendimiento, al conocimiento y su objeto, lo verdadero. ¿Por qué esto último? Por esto: el objeto o fin de la verdad, al cual tiende necesariamente, es el bien universal, el *bonum in communi*. Por consiguiente, la voluntad quiere también el bien de todo el hombre. Por consiguiente, también el bien de cada una de las potencias del hombre, bien que se halla contenido en aquel bien universal como un bien parcial -*bonum particulare*-. Ahora bien: el bien y la dicha de cada una de las

[389] *Verit.* 22, 11.
[390] I 82, 3; *Verit.* 22, 11.
[391] II-II 9, 1; ib. 17, 6.

potencias está, en primer término, en que éstas sean simplemente activas, es decir, en que sean llevadas de la mera potencialidad al acto, pues a éste se ordenan en cuanto potencias. Y ésta es precisamente la misión de la voluntad, no sólo porque tiene como fin el bien de todas las potencias, sino también porque de su naturaleza es fuerza impulsora, motor, *causa agens, efficiens*, en una palabra: principio de actividad[392]. Por consiguiente, la voluntad mueve a actividad a todas las potencias y, por tanto, también al entendimiento. En este sentido, es superior al entendimiento, porque es en relación a él como lo *movens* a lo *mobile* -acto y potencia-. Posee la primacía[393].

¡La importancia de esta primacía de la voluntad y de su influjo indirecto sobre el saber humano sólo la comprenden aquellos que consideran cuán gigantesca energía, qué sacrificios, desengaños y renunciamientos exige la adquisición de la ciencia y su cultivo, lleno de vicisitudes!

Todavía hay otra primacía de la voluntad, que tiene una importancia mucho más destacada que la anterior. Llamémosla, sencillamente, primacía de la libertad. En principio se apoya en el mismo terreno que la anterior. Trátase de una primacía de actividad, pero de una especie determinada, que influye en el terreno práctico del conocimiento con mucha mayor eficacia que el *motus quoad exercitium* en general[394]. Hemos dicho *en el terreno práctico del conocimiento*. ¿Qué se entiende por esto? Dada la confusión de ideas acerca de ello, no estará de más hacer aquí una explicación completa. Se puede enfrentar la voluntad con un triple juicio del entendimiento[395]:

1) Con el juicio puramente especulativo, «*iudicium speculativum*». Aquí juzga el entendimiento, sin referirse para nada a la actividad, si algo es en sí verdadero o falso. Aquí se trata únicamente de saber y de ciencia. Aquí no desempeña la voluntad -supuesto el movimiento *quoad exercitium*- absolutamente ningún papel. Guiado por la evidencia, el entendimiento es independiente de la voluntad.

2) Con el juicio especulativo-práctico. Aquí juzga el entendimiento qué es, en cuanto a la cosa, bueno o malo y, por consiguiente, permitido o prohibido en sí, en todas partes y para todos -¡*conformitas ad rem*!- Aquí existe la relación con la actividad, pero sólo en general. De esto tratan las ciencias morales, jurídicas y político-sociales. Tampoco aquí tiene nada que hacer la voluntad, puesto que se trata de conclusiones universales, es decir, de ciencia, fuera de mover a actividad al entendimiento.

---

[392]«*Inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti.*» I-II 58, 1.

[393]I 82, 4; I-II 9, 1; *Verit.* 22, 12; III C.G. 26.

[394]Esto lo expuso magníficamente Sto. Tomás en *Verit.* 22, 11 ad 2, con las siguientes palabras: «*Dicendum quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo.*»

[395]Vid. Garrigou-Lagrange, *Intellectualisme et Liberté*, p. 46.

3) Con el juicio puramente práctico. Aquí juzga el entendimiento, al cuidado de la voluntad, qué es lo que se ha de hacer en este caso concreto, en estas circunstancias, en esta disposición de ánimo, en esta situación. En otras palabras, qué es lo que conviene a la voluntad *hic et nunc*, qué es lo que será bueno y provechoso para ella, «*conformitas ad appetitum*». Mas, como quiera que en un mismo hombre nada hay tan diverso y sujeto a cambios como la actuación práctica y concreta, es evidente que este juicio no tiene nada que ver con la ciencia. A este juicio práctico del entendimiento se refiere al primacía de la voluntad, como en seguida vemos.

Orientadores, como supuestos para la solución de nuestro problema, son los siguientes principios, que no haremos más que indicar con una brevedad casi lapidaria: Como quiera que sólo lo verdadero en sí -*universale verum*- es objeto propio del entendimiento espiritual, sólo lo bueno en sí -*bonum universale*- es el objeto propio de la voluntad[396]. Sólo esto apetece la voluntad necesariamente, porque es lo único que colma su potencialidad infinita[397]. Pero lo apetece únicamente en cuanto que es conocido y presentado a ella por el entendimiento[398]. ¡Primacía del entendimiento! Todos los demás bienes son para la voluntad meros bienes parciales -*bona particularia*-, que, de suyo, no la determinan necesariamente -*indifferentia obiectiva*-, de manera que puede elegir o no elegir -*indifferentia subiectiva*[399]-, obrar o no obrar ante ellos -*libertad exercitii*-, obrar de esta manera o de otra -*libertad specificationis*[400]-. Con esto tenemos ya la libertad de elección -*liberum arbitrium*- que todavía no pone un acto libre, pero es supuesta por éste[401].

¿Cómo nace el acto libre? Por medio de la elección -*electio*- de un bien parcial, realizada por la voluntad entre varios de tales bienes[402]. Pero ¿cómo? No sin motivo de elección; de lo contrario, la acción no sería racional[403]. Por consiguiente, la voluntad necesita un juicio del entendimiento -*iudicium practicum*[404]-. Pero ¿cómo puede el entendimiento proponer a la voluntad, preferentemente, un bien determinado, sabiendo que sólo el bien en sí mueve necesariamente, mientras que los bienes parciales tienen con ella una relación meramente contingente? Esto no puede hacerlo por sí solo[405]. Mas, comoquiera que el entendimiento es indiferente frente al *bonum particulare*, puede

[396] I-II 2, 8; I-II 10, 1; 105, 4.
[397] I-II 10, 2; I-II 5, 8.
[398] I 82, 3 ad 2; III C.G. 26.
[399] I 82, 2; *Verit.* 22, 9.
[400] I-II q. 1; 10, 2; 13, 6.
[401] Vid. I 83, toda la quaestio; *Verit.*, toda la quaestio 24.
[402] I-II 13, 1.
[403] Ibid.
[404] Ibid.
[405] I-II 13, 6 ad 12; ib. 10, 2; I 83, 1.

la voluntad mover al entendimiento incluso *quoad specificationem*, para que le busque y proponga un bien que sea el que más le convenga *hic et nunc*[406]. De esta manera, el mismo juicio práctico del entendimiento está en poder de la voluntad: «*Liberum arbitrium est potentia qua homo libere iudicare potest*»[407]. El juicio mismo se hace libremente, y la voluntad puede mover al entendimiento una y más veces a buscar y proponerle algo nuevo, hasta que algo le convenga. Pero, si elige de hecho algo de lo propuesto, esta elección de la voluntad es, al mismo tiempo, fruto de dos causas: del entendimiento como *causa formalis*, puesto que ha indicado a la voluntad el bien que le convenía -*motus quoad specificationem*-; de la voluntad como *causa agens* -causa eficiente-, en cuanto que movió al entendimiento, no sólo a actividad, sino a *esta* actividad, es decir, *quoad exercitium* y *specificationem*[408]. En esto consiste, en la acción libre, la elevada primacía de la voluntad sobre el entendimiento.

Sólo tendremos una conciencia exacta de esta primacía de la voluntad si consideramos que el entendimiento ya no juzga aquí en atención a la naturaleza del bien propuesto-«*secundum conformitatem ad rem*»-, como en la ciencia, sino según el momentáneo gusto de la voluntad -«*secundum conformitatem ad appetitum*»[409]-. Si la voluntad está bien dispuesta, su elección será, por lo común, moralmente buena. Si está mal dispuesta, mala[410]. Es cierto que ni las disposiciones corporales, ni el natural, ni el temperamento, ni las pasiones pueden ejercer de suyo sobre un hombre normal un influjo decisivo, porque únicamente presentan a la voluntad, por mediación del entendimiento, bienes parciales, sobre los que aquélla puede dominar en virtud de su naturaleza espiritual y de su fuerza apetitiva, potencialmente infinita[411]. Pero que, bien o mal dirigidos, tienen gran importancia para formar la tendencia de la voluntad, que, a su vez, influye en la elección libre, es cosa indudable. Mayor aún es el influjo del hábito ya adquirido. Como disposición profundamente arraigada en la voluntad, puede el vicio convertirse en fuente de innumerables juicios prácticos moralmente malos[412], llegando a ser, a veces, casi como una segunda naturaleza, a causa de lo cual el hombre animal, como ya dijo San Pablo, apenas estará ya en condiciones de levantarse has-

---

[406] *Verit.* 24, 1.

[407] *Verit.*, 24, 6. «*Liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium.*» I 83, 3. «*(Homo) non solum est causa suiipsius in movendo, sed in iudicando et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.*» *Verit.*, 24, 1.

[408] I-II 17, 6; 57, 4 y 5; *De Malo* 6, 1 ad 13.

[409] I-II 57, 5 ad 3.

[410] I-II 57, 5.

[411] I 83, 1 ad 1.

[412] *De Malo*, 3, 9 ad 7.

ta algo más elevado[413]. Lo mismo puede decirse, en sentido opuesto, de la virtud. Sirve de intermediaria al sereno influjo del orden especulativo, de lo verdadero y bueno en sí, en la misma medida en que ella, por ser una fuerte disposición para el bien obrar, lleva al juicio práctico acertado[414]. De manera muy expresiva nos dice Sto. Tomás: Qué es la castidad, dícenoslo la ciencia; cómo se ha de vivir castamente, quien mejor lo sabe es el casto[415].

Como adición a lo expuesto, deberíamos hablar aún de una primacía sobrenatural de la voluntad, la cual, sin embargo, no haremos más que mencionar. También la fe es un acto libre de la voluntad. Porque en el acto de fe, como quiera que la verdad creída no es de suyo evidente, la voluntad, movida por la gracia, tiene que mover, a su vez, al entendimiento, incluso *quoad specificationem*[416]. Y como quiera que sobre la fe descansa toda la vida sobrenatural de la esperanza, de la caridad y de todos los dones de la gracia, la voluntad es aquí reina absoluta[417]. Con todo, en el más allá, donde la fe se convierte en contemplación, la esperanza se ve colmada y el amor sigue a la posesión contemplativa de la dicha por el entendimiento, el entendimiento recupera los derechos natos de su soberanía.

Así encontramos en Sto. Tomás una primacía del entendimiento y otra de la voluntad. Y ambas están incorporadas orgánicamente a su sistema. En el orden de la esencia, y, por consiguiente, en el orden del conocimiento abstractivo, que condiciona a la ciencia, es siempre superior lo verdadero y el conocimiento. Porque aquí está el fundamento primero del bien y de la volición. El poder y la grandeza del bien y de la volición residen, en el orden de la actividad, en la fuerza impulsora de la voluntad, la cual, por cierto, no conoce nunca por sí misma, y por eso tiene que ser guiada siempre; pero, a su vez, impulsa, en la tierra, a todas las potencias del hombre, incluso al entendimiento, hacia su fin y, por consiguiente, en la actuación práctica y concreta, domina incluso al juicio práctico del entendimiento, para hacer que la libertad de elección pase al acto libre.

También la armonía del pensamiento y de la volición fue basada por Sto. Tomás sobre la doctrina del acto y la potencia. Esto podría demostrarse por las fuentes, hasta el más pequeño detalle. Bástenos aquí con repetir sólo unas cuantas cosas. El saber y el querer se nos presentan, en primer lugar, en su distinción como algo actual y potencial. En este sentido se completan mutuamente en el hombre y por eso no deben ser separados. Siempre que el saber ostenta la primacía, es a la volición como principio actuante: *movens-*

[413] II-II 46, 2.
[414] I-II 56, 3; 57, 5; II-II 60, 1.
[415] II-II 45, 2.
[416] *Verit.*, 14, 1.
[417] III C.G. 40; II-II 2, 1 ad 3; *Verit.*, 14, 3 ad 10.

mobile in ordine specificationis-. Toda la teoría tomista sobre la libertad de elección radica en la potencialidad de los bienes parciales en su relación con el *bonum commune*, el único que puede actualizar a la voluntad. Aquí está, a su vez, la razón de que el entendimiento por sí solo no esté en condiciones de proponer a la voluntad un bien parcial determinado, como bien de elección. En cuanto que la voluntad completa el juicio práctico del entendimiento, es, como actuante, señora y dueña del juicio del entendimiento y, al mismo tiempo, de la elección y, por consiguiente, de la actividad libre.

De esta manera, en el tomismo, el entendimiento y la voluntad, únicamente a base del acto y la potencia, entran en posesión de sus derechos y, desde puntos de vista diversos, basados en la naturaleza peculiar de cada uno, están supraordenados y subordinados entre sí orgánica y, por tanto, armónicamente[418].

4º armonía de la unidad y la multiplicidad en las cosas naturales. Unicidad de la forma substancial.

Unidad y multiplicidad..., ¿cómo conciliar ambas cosas? ¡Ambas son, formalmente consideradas, antinomias inconciliables! Lo uno, en cuanto tal, es imposible que sea múltiple, puesto que es uno. Lo múltiple, en cuanto tal, no es uno, porque es múltiple. Ambas cosas juntas, ni siquiera pueden pensarse. Y, sin embargo, ambas subsisten en las cosas naturales. Están, incluso, íntimamente concatenadas entre sí. Lo mucho nació, en su primer origen, de lo uno, y asimismo lo mucho sin la unidad no puede ser tal mucho, como ya dijo el gran Platón. Lo múltiple es, en realidad, algo que consta de diversas unidades: «*id quod est ex unis, quorum unum non est alterum*»[419]. ¡No niegues lo uno en las cosas! Porque, junto con ella, caerá lo mucho. Y entonces no habrá absolutamente nada, como Platón dijo acertadamente[420]. Tampoco niegues lo múltiple. Esto estaría en contradicción con las más evidentes realidades, con el devenir y la multiplicidad de las cosas. Negarías, al mismo tiempo, tu propia negación, que supone, por cierto, una multiplicidad -el negante, el negar y lo negado-. Ambas cosas: unicidad y multiplicidad, deben ser, por consiguiente, sostenidas. Mas ¿cómo unirlas entre sí, a pesar de su oposición interna?

¡Este fue ya el «terrible» problema de la antigüedad! Propiamente, el problema requería la solución de dos cuestiones diversas, casi igualmente difíciles: ¿Cómo explicar el origen de lo πολυ partiendo de lo εν, de la multiplicidad del mundo partiendo de Dios, absolutamente uno? ¿Cómo armonizar en el

[418]Parménides, Ed. Did., 1 656, 45.
[419]Thomas, I *Sent.* d. 24, q. 1 a. 3 ad 2.
[420]Ib. 657, 15.

cosmos lo uno y lo múltiple, ambos efectivamente existentes y, sin embargo, opuestos? Orando creyó Plotino, príncipe de los neoplatónicos, haber solucionado la primera cuestión[421]. En realidad, ni él le dio una solución satisfactoria, ni se la habían dado Platón ni Aristóteles. Ni siquiera Filón de Alejandría, que, como judío, conocía el Antiguo Testamento. En la casi impenetrable oscuridad de esta cuestión fue la clara idea cristiana del acto libre de la creación divina la primera que puso luz. Con esta idea, el devenir y la indescriptible multiplicidad de las cosas del mundo recibió su unidad en Dios, primera causa eficiente y ejemplar. Pero la segunda cuestión: ¿cómo conciliar las dos antinomias, unidad y multiplicidad, en las cosas particulares del mundo? Los eleatas habían anulado el devenir y lo múltiple en favor del ser y de lo uno; Heráclito anuló el ser y lo uno en favor del devenir y de lo múltiple. Ni una postura ni otra solucionaban la cuestión, sino que, más bien, la violentaban. Los demás presocráticos apenas tuvieron plena advertencia de la dificultad del problema. Esto acaso pudiera decirse también de Platón, a quien, por lo demás, su teoría fundamental sobre el «mundo aparente» inclinó fuertemente, durante toda su vida, hacia los eleatas. En todo caso, no solucionó la dificultad. Entonces llega Aristóteles con su teoría del acto y la potencia. Su intervención señala nuevos derroteros. Son pocos y casi lapidarios los principios con que señalamos aquí su posición. Pero son importantes, pues dan luz a Tomás.

Todo ser es lo que es por la unidad, es decir, porque es un $\varepsilon\nu$, un *unum*[422]. Así, pues, la unidad es medida de todas las cosas: «$\pi\alpha\nu\tau\omega\nu\ \mu\varepsilon\tau\rho o\nu\ \tau o\ \epsilon\nu$»[423]. Lo que no tiene partes ni, por tanto, multiplicidad, es uno en sí; lo que tiene partes es, por la unidad de las partes en otro tercero, un todo uno[424]. Lo uno, en cuanto tal, es indivisible; lo múltiple, divisible. Por consiguiente, son contrarios que, referidos a lo mismo, se excluyen. Una misma cosa *actu* múltiple nunca será una cosa *actu* una[425]. Pero lo que es múltiple potencialmente puede ser, en una misma cosa, *actu* uno. Por tanto, la multiplicidad potencial no repugna a la unidad actual. Con esto queda resuelta en principio la controversia entre los eleatas y Heráclito[426]. De aquí se deduce ya aquel otro célebre principio de Aristóteles: es internamente imposible que de varias substancias actuales pueda nacer un tercer ser substancial uno; porque lo que es dos en acto no puede ser uno en acto, aun cuando lo que potencialmente es

[421] *En.* V. l. 1 c. 6. Ed. Did., 302, 20.
[422] IX *Met.* 2 (Ed. Did., II 576, 10). Id. en Thomas, *S. Th.*, I 11, 1.
[423] IX *Met.* 1 (II 575, 15).
[424] VII *Met.* 6 (II 562-63), Thomas, *S. Th.*, I 11, 1.
[425] IX *Met.* 3 (II 576-77); Thomas, *S. Th.*, I 11, 2.
[426] I *Nat. Ausc.*, 2 ss. (II 248 ss.).

dos pueda ser actualmente uno[427]. En otras palabras: una misma cosa sería, al mismo tiempo, divisible e indivisible, lo cual contiene una contradicción interna. Por eso en las substancias corpóreas, que necesariamente poseen una pluralidad de partes, la unidad esencial sólo es posible partiendo de un principio potencial, es decir, de la materia prima, y de la forma substancial como principio actuante, que confiere al *compositum* la actualidad y perfección[428]. La unidad es también lo que hace hombre al hombre. Y, en total consonancia con lo dicho, tampoco el hombre es uno, sino desde el momento en que cuerpo y alma son concebidos como la unión de potencia y acto, de materia y forma[429]. Esta concepción y sólo ésta puede aclararnos debidamente las dos célebres definiciones aristotélicas del alma: «*el alma es la forma substancial de un cuerpo físico-orgánico, capaz de vivir*»[430], y es «*el primer principio, en virtud del cual vivimos, sentimos y pensamos*»[431].

La importancia del problema

Aunque con ello se abrieron nuevas rutas, no todo lo que Aristóteles escribió sobre la unidad substancial de las cosas naturales es claro. Ciertamente que, acerca de esto, no siempre desarrolló hasta el fin su teoría del acto y la potencia. Además, lo que acabamos de entresacar de sus escritos sobre la posibilidad de la unidad de la substancia corpórea tiene que haber producido sobre el lector una impresión muy fragmentaria.

Pero estos fragmentos son importantes. Son importantes, porque, en el siglo XIII, en una cuestión duramente discutida, Sto. Tomás de Aquino los tomó como supuesto y siguió estructurándolos con una lógica férrea. Son importantes estos fragmentos, porque nos dicen claramente: La posibilidad de la substancia material está interna y necesariamente condicionada por la armonía de la multiplicidad de las partes en la unidad del todo. Sin esta unidad esencial de lo mucho no es posible, en absoluto, ninguna substancia corpórea. La *unio substantialis* se manifiesta aquí poderosamente en el primer plano de los problemas materiales del universo. Más aún: no exageramos si decimos: la existencia y la subsistencia de cosas independientes en el mundo

[427]«Αδυνατον γαρ ουσιαν εξ ουσιων ειναι ενιπαρχουσων ως εντελεχεια τα γαρ δυο ουτως εντελεχεια, ουδεποτε εν εντελεχεια, αλλεαν δυναμει δυο η εσται εν.» VI *Met.* 13 (II 553, 42).

[428]II *De Anima*, 1 (III 444).

[429]VII *Met.* 6 (II 563).

[430]«εντελεχεια η πρωτη σωματος φυσικον και οργανικον δυναμει ζωην εχοντος». II *De Anima*, 1 (III 444, 29 y 44).

[431]«τουτο ω ζωμεν αισθανομεθα και αισθανομεθα και διανοουμεθα πρωτως.» Ib. c. 2 (III 446, 52)

dependen de la posibilidad demostrada de la *unio substantialis*. Porque -repetimos una vez más el razonamiento en su concatenación-: todo ser es lo que es, únicamente por la unidad; la multiplicidad de los accidentes tiene su unidad y, por consiguiente, su ser, únicamente en el sujeto, en la substancia a la cual son inherentes y sin la cual no existirían, porque sólo en ella existen y pueden existir; el ser y la subsistencia de la substancia material descansan a su vez en la unidad de las partes en el todo uno. Si no se da esto, tampoco se da substancia alguna y, en consecuencia, tampoco accidente alguno y, por fin: ninguna cosa del mundo. Con esto, la cuestión sobre la *unio substantialis* no sólo pasa a primer término entre los problemas materiales del mundo, sino que penetra hasta el centro de los mismos. El ser propio y la independencia de las cosas del mundo dependen de ella.

Pero donde más claramente nos salta a la vista la importancia del problema es en el hombre. ¿En qué relación mutua están el alma y el cuerpo? Su unión condiciona la unidad y, por consiguiente, el ser del hombre. La importancia de esta *unio substantialis* supera a todas las demás, porque encierra una dificultad especial y tiene un especial interés, pues el hombre es, en definitiva, lo más cercano a sí mismo.

¡Una dificultad especial! Por su alma espiritual, el hombre se eleva hasta un mundo superior, y la luz del maravilloso mundo del espíritu, el objeto de todos sus más profundos y nobles anhelos y aspiraciones, le ilumina, como ilumina el sol resplandeciente las nevadas cimas de las montañas. Mas por su cuerpo está enraizado, en su ser y en su actividad, incluso en sus más excelsas operaciones, el pensamiento y la volición, como un árbol en la corteza terrestre; es un ser arraigado en el suelo. Esta fue la razón que movió a los aristotélicos a considerarlo siempre, en atención a su naturaleza específica, como uno de los objetos de la *scientia phisica*. En esta doble posición radica la dificultad a que hemos aludido. ¡De qué manera el poderoso contraste entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la materia, ha hecho vacilar y ha atemorizado a las mayores inteligencia de la historia universal ante una aproximación demasiado íntima entre ambos! Al decir esto, pensamos, naturalmente, en primer lugar, en Platón y Plotino y en los extravagantes razonamientos de tantos místicos extremados, dentro y fuera del Cristianismo. Pero también es muy significativa la extraña interpretación del *νους ποιητιχος* aristotélico en Alejandro de Aphrodisias y Averroes. ¡Acaso los aristotélicos cristianos, sin el pensamiento de la encarnación del Hijo de Dios, tampoco se hubieran atrevido nunca a sacar las últimas consecuencias de la *unio substantialis* de alma y cuerpo!

De otro lado, la unidad esencial de alma y cuerpo era, sin duda, un postulado de nuestro más alto interés humano. Esto es indudable. Y esto daba al problema una nueva y especial importancia. ¿Cómo explicar, sin esta

unión de alma y cuerpo, la efectiva cooperación de las diversas fuerzas físicas y psíquicas, la mutua dependencia de las potencias superiores e inferiores? ¿Cómo concebir, sin ellas, al hombre como un todo? ¿Cómo hablar, sin ellas, de un ser personal independiente y completo? ¿Cómo concebirlo como un ser capaz de derechos y responsable individual y socialmente? Y, sobre todo, ¡la importancia teológica de esta unidad esencial! No exageramos en lo más mínimo si decimos: ¡la unidad esencial de alma y cuerpo es el único fundamento sólido para una razonable y serena concepción del hombre en el aspecto personal, jurídico, social y pedagógico!

La posición de Santo Tomás

Tomás de Aquino tuvo conciencia de la importancia de esta cuestión: más que nadie, en el siglo XIII, tuvo la convicción de su importancia.

De esto dan testimonio los muchos escritos en que trató la cuestión con detenimiento, en los cuales acaba siempre planteando principios que son aplicables a la *unio substantialis* de todo el orden natural, es decir, a todas las cosas naturales. Citamos aquí paralelamente a los *Comentarios a Pedro Lombardo*, la *quaestio disputata De Anima*, con sus doce primeros artículos. El libro segundo de la profunda *Summa Contra Gentes* ofrece en los capítulos 56-57 una cantera de pruebas, casi inagotable, para la unión substancial del alma y del cuerpo. La *quaestio* 76 de la *prima pars* de la *Summa Theologica* se ocupa en ocho artículos exclusivamente de nuestra cuestión. A ella incorporó también el Aquinate, abreviados, los argumentos de su opúsculo *De unitate intellectus* contra Sigerio de Brabante. Aquí y en la *quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, abundante en artículos, nos encontramos con el juicio más sereno sobre esta difícil cuestión. En los tres primeros quodlibetos se tocan algunas cuestiones en las cuales Tomás había defendido su teoría, en las disputaciones de Pascua de 1269-1270, aplicándola al terreno teológico[432]. La opinión sustentada en otro tiempo, según la cual el Aquinate habría compuesto, además, un tratado particular, *De unitate formae*, es, según ha demostrado De Wulf[433], poco fundada.

Traspasaríamos de manera improcedente los límites de este estudio si quisiéramos exponer con detalle todos los razonamientos y pruebas casi inagotables que Tomás concatenó entre sí en la exposición de todo el problema con la agudeza que le es propioa y una tenaz estabilidad del mismo punto de vista. Nos limitaremos a observar que la precisión de los datos históricos podría asombrar incluso a un historiador moderno.

[432] *Quodl.* I q. 4 a. 6; *Quodl.* II q. 1 a. 1; *Quodl.* III q. 1 a. 1; q. 8 a. 2.
[433] Gilles de Lessines, 49 ss.

Por lo demás, nosotros no podemos proponernos aquí más que poner de relieve puntos de vista generales y normativos, en cuanto al método y en cuanto al contenido, para que se vea con claridad la estructuración de las pruebas tomistas.

Propiamente, Tomás defiende en todo el decurso del problema dos tesis, que, planteadas contra diversos adversarios y probadas con un método diverso, no se apartan mucho, sin embargo, en la manera de exposición, porque, objetivamente, tienen la misión de probar una misma cosa, a saber: la *unio substantialis* del alma espiritual y del cuerpo en el hombre. Podemos formular las tesis de la manera siguiente: 1) el alma espiritual tiene que ser, efectivamente, una unidad esencial de alma y cuerpo; 2) el alma espiritual es la única forma substancial del hombre, es decir, que la unidad esencial realmente existente entre alma y cuerpo sólo es posible, si el alma es la única forma esencial del *compositum*. Todo el mundo ve a la primera mirada que las dos proposiciones están objetiva y necesariamente concatenadas entre sí, porque, objetivamente, la primera, a juicio de Sto. Tomás, contiene ya también a la segunda, y sin la segunda sería, según el Aquinate, insostenible. Y, sin embargo, las proposiciones son también diversas, como veremos enseguida.

I. EL ALMA ESPIRITUAL ES, EFECTIVAMENTE, FORMA SUBSTANCIAL DEL CUERPO

¿A qué se refiere esta tesis? ¿Cuáles son sus adversarios? ¿Cómo se prueba? La contestación a estas tres preguntas revela inmediatamente el carácter propio de esta primera tesis.

1.- Objeto de la misma es el demostrar que, en el hombre, alma y cuerpo tienen que estar en la misma relación que tienen entre sí la *forma substantialis* y la materia, es decir, que tiene que darse una *unio in essendo* -¡la existencia de la *unio substantialis*![434]

2.- Los adversarios de esta tesis, ¿quiénes son? Conscientemente no lo fueron, de cierto, los llamados agustinianos del siglo XIII. Porque, en oposición a los antiguos platónicos, defendieron todos ellos, franciscanos, dominicos y sacerdotes seculares, a pesar de la pluralidad de formas, la *unio substantialis* de alma y cuerpo. También Duns Escoto considera nuestra primera tesis como apodícticamente demostrable[435]. E incluso aquellos pocos agustinianos que todavía en el siglo XIII admitían la triplicidad del alma, ya no la defendieron en el sentido del platonismo antiguo. A pesar de todo, consideraban la *unio substantialis* como necesaria y posible. ¿Quiénes son, pues, los

[434] I 76, 1
[435] IV *Oxon.* d. 43 q. 2

adversarios de la primera tesis? Tomás mismo los señala. Entre ellos están aquellos que consideraban al alma únicamente como motor del cuerpo, con Platón y sus adeptos[436], Averroes y los averroístas, con Sigerio de Brabante, quienes, negando toda alma espiritual individual, atribuían el conocimiento superior humano exclusivamente al temporal influjo de un espíritu esferal[437]. Todos ellos niegan conscientemente toda unidad del ser de alma y cuerpo y la sustituyen por una mera unidad de actividad accidental[438].

3.- La fuente demostrativa de esta tesis es únicamente la experiencia. Tomás reprocha con frecuencia a los platónicos el que, en oposición a Aristóteles, no intentaran solucionar el problema partiendo de la experiencia de los sentidos, sino *a priori*[439]. Él, en cambio, siempre que trata *ex profeso* de demostrar la tesis del alma como forma específica del cuerpo, se apoya exclusivamente en la experiencia interna y externa, en los hechos de experiencia: que el alma es primer principio del cuerpo viviente; que la vida, el sentir y el pensar, en su efectiva independencia y unidad, sólo encuentran explicación por medio de un principio del ser común y único, alma y cuerpo, y, finalmente, tienen que proceder de una misma alma, conforme a aquella definición aristotélica: «El alma es el primer principio, por el cual vivimos, sentimos, pensamos»; que cada uno experimenta en sí mismo que el pensamiento y, por consiguiente, también el alma intelectual es bien de su propiedad personal, perteneciente a su naturaleza; que, sin admitir esto, no podría explicarse el debilitamiento de la actividad de una facultad por la intensidad de otra[440]; que, en consecuencia, la teoría averroísta de un solo principio pensante, numéricamente común a todos los hombres, entiéndase como se quiera, es absolutamente insostenible[441]. Porque también experimentamos en nosotros mismos que, tanto la actividad del *intellectus possibilis* como la del *agens*, están en nosotros: «*Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis*»[442]. ¡Aquí por consiguiente Tomás es eminentemente empírico!

II. EL ALMA ESPIRITUAL ES LA ÚNICA FORMA SUBSTANCIAL DEL HOMBRE

¿Qué significa esta segunda proposición? ¿Quiénes son sus adversarios? ¿Cómo se demuestra? La contestación a estas tres preguntas nos indicará lo característico de esta segunda tesis.

[436] I 76, 1; I 76, 3; I 76, 7; II C.G. 57 y 58; *De Anima*, a. 1 y 11
[437] I 76, 1; II C.G. 59, 73.
[438] *De spirit. creat.* a. 2
[439] *De espirit. creat.* a. 3.
[440] I 76, 1; II C.G. 57 y 68; I 76, 3
[441] I 76, 2; II C.G. 59 y 56.
[442] *De Anima*, a. 5.

1.- Importancia. Con ella excluye Tomás toda pluralidad de formas substanciales en el *compositum* humano. Su argumentación es la siguiente: el alma intelectual, que es forma substancial del cuerpo -esto se da ya como probado[443]-, sólo puede producir en el hombre una verdadera *unio substantialis* de alma y cuerpo, si es la única forma substancial del *compositum*, de manera que dé a éste todo su ser actual: el ser corpóreo, el ser vivo, el ser sensible, el ser humano. En otras palabras: la unión tiene que verificarse directamente entre el alma y la materia prima como pura potencia[444].

2.- Adversarios de la tesis. Aquí se enfrenta Tomás con el mencionado siglo XIII, que consideraba posible una unión substancial de alma y cuerpo, a pesar de y junto con una pluralidad de formas en un mismo sujeto. Más arriba hemos indicado con detalle los adeptos de esta opinión. Tomás los conoce bien. Se vuelve contra la composición de materia y forma en el alma intelectual[445], contra toda actualidad de la materia prima[446], contra la triplicidad de almas en el hombre, a la que todavía en el siglo XIII rindieron acatamiento algunos, aunque pocos, escolásticos[447]; contra una *forma corporeitatis* especial[448], que todavía sostenían todos, incluso Alberto Magno. Conoce aquella corriente ultrarrealista de su época, que, con Gundisalino y Rogerio Bacon, hipostatizaba los diversos grados de abstracción, los conceptos de género y especie, y retrotrae esta opinión, en total consonancia con los resultados de la moderna investigación histórica, a la *Fons vitae* de Avicebrón[449]. También rechaza las *rationes seminales* como semiformas incorporadas a la materia prima[450]. Frente a todos, plantea el Aquinate su célebre tesis: «*impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis, quam anima intellectiva*»[451]. No decimos nada de más si afirmamos: esta tesis fue una declaración de guerra a todo el siglo XIII.

3.- Prueba de esta tesis. Aquí ya no es Tomás empírico, como en la tesis anterior, la cual, sin embargo, supone ya probada, como hemos dicho. Aquí es eminentemente metafísico, como lo indica su argumentación en el a. 3 *De spirit. creat.*, en consonancia con las demás fuentes principales, I, 76, 4; *De Anima*, a. 3; II C.G. 57. La unidad convierte a cada cosa en lo que es; la unidad la da el acto; la actualidad la da la forma, ya sea substancial, ya

[443] I 76, 4; I 76, 7; II C.G. 71

[444] I 76, 4; I 76, 7; *De spirit. creat.* a. 3; II C.G. 71.

[445] *De spirit. creat.* a. 1; II C.G. 50; *De Anima*, a. 6; *S. Th.* I 75, 5.

[446] I 76, 4; En el quodl. III a. 1 acentúa la pura potencialidad de la materia prima con tanto rigor que, según él, ni siquiera Dios podría crearla sin forma.

[447] I 76, 3; *De Anima*, a. 11.

[448] I 76, 4; I 76, 7; II C.G. 71; *De spirit. creat.*, a. 3.

[449] *De spirit. creat.*, a. 3; *De Anima*, a. 9.

[450] II *Sent.* d. 18 q. 1 a 2; I 115, 2.

[451] I 76, 4.

accidental; si esto es así, resulta cosa imposible una pluralidad de formas substanciales actuales en un mismo sujeto, puesto que: I) Cada una de las formas, como principio de unidad, constituye por sí sola una substancia actual, y varias formas constituirían varias substancias, es decir, una multiplicidad; ahora bien, una misma cosa no puede ser, al mismo tiempo, actualmente una y múltiple; de aquí el principio, válido para todo el orden natural: «*Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu.*»; II) En virtud de la naturaleza interna de las formas substancial y accidental, es insostenible la *pluralitas formarum.* Porque la forma substancial es substancial precisamente porque da el ser en absoluto, «*esse simpliciter*», mientras que la forma accidental, añadiéndose siempre a la substancia, sólo aporta a ella un ser secundario. Por consiguiente, si suponemos varias formas substanciales en un mismo sujeto, las formas que se añaden a la primera no pueden ser en modo alguno formas substanciales, sino únicamente accidentales, puesto que no dan el ser simplemente -esto ya lo ha dado la primera-, sino un ser meramente accidental. También este argumento tiene validez para todo el orden natural. III) Una pluralidad de formas substanciales en un mismo sujeto haría imposible toda generación, porque ésta es, como *mutatio substantialis*, un cambio de un no ser substancial a un ser substancial. Ahora bien: con varias formas y, sobre todo, con una materia prima ya actual, lo generado existiría ya como substancia antes de la generación; por tanto, no devendría y, por consiguiente, no habría, en absoluto, ninguna *generatio* ni *corruptio.* Este argumento es asimismo válido para todo el orden natural. IV) Al orden metafísico sigue el orden lógico de la predicación. Incluso los adversarios tienen que conceder que la substancia, el ser corpóreo, el ser vivo, el ser sensible y el ser hombre se predican del individuo Pedro esencialmente, es decir, *per se necessario.* Ahora bien: esto sería imposible, si cada uno de estos grados del ser procediera en un mismo sujeto de una forma actual diversa; en tal caso, sería imposible una predicación esencial de los mismos[452]. A pesar de su aplicación especial al hombre, este argumento vale también para todo el orden natural. Por consiguiente, en el hombre no hay más que una forma substancial, a saber: el alma intelectual, que, uniéndose directamente, como forma superior, con la materia prima, contiene potencialmente todas las demás y da al individuo humano todo el ser actual, es decir, el ser hombre, el ser sensible, el ser vivo y también el ser corpóreo como tal[453], por lo cual ya dijo Aristóteles: el alma es la forma substancial de un cuerpo

[452]Las tres primeras razones se encuentran en Sto. Tomás, en a. 3, *De spirit. creat.* y I 76, 4; la cuarta, también en *De Anima*, a. 11, en II C.G. 57 y en otros pasajes.

[453]«*Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum, et corpus et substantia et ens.*»*De spirit. creat.*, a. 3.

físico-orgánico[454].

Volvamos todavía por un momento sobre las cuatro razones que Tomás aduce en pro de la unicidad de la forma. ¿Cuál es la más profunda y decisiva? La primera. Sobre esto no puede caber la menor duda. Allí reduce la tesis de la *pluralitas formarum* a una contradicción metafísica interna. Una misma cosa no puede ser al mismo tiempo múltiple y una en acto, porque la unidad y la multiplicidad se excluyen interna y formalmente. Que Tomás quiso, en último término, reducir todo lo demás a esta razón irrebatible, atestíguanlo las fuentes[455]. En cuanto a su origen, toda la teoría tomista se remonta a Aristóteles, porque, como hemos visto, ya éste había rechazado como internamente imposible una unicidad esencial de varias substancias actuales. Sólo potencialmente múltiple puede ser actualmente uno. Este gran pensamiento aristotélico lo desarrolló Tomás, frente a todos sus grandes contemporáneos, hasta sus últimas consecuencias, con una lógica férrea y, apoyándose en él, proclamó la unicidad de la forma substancial. Si tenemos en cuenta que únicamente esta teoría hace posible explicar y sostener la unidad y multiplicidad de las cosas del mundo y, por consiguiente, su subsistencia, salta a la vista la enorme importancia de la solución. La lucha que aquí sostuvo Tomás fue una lucha por la armonía de la multiplicidad de las cosas del mundo en su unidad, de la cual dependía científicamente la existencia y la subsistencia, pudiéramos decir la suerte o la desgracia, el ser o el no ser del mundo material y especialmente del hombre.

¿Enseñó Tomás, ya desde el principio de su carrera científica, la unicidad de la forma substancial, o experimentó también él una evolución? Probablemente, como ya dijo De Wulf[456], lo cierto es lo segundo. En todo caso, su actitud en el primer libro de las Sentencias es todavía vacilante[457]. Ciertamente, nos encontramos ya en el libro segundo de las Sentencias con la doctrina de la unicidad de la forma substancial en un mismo sujeto[458] y, más

[454] I 76, 4 ad 1; *De Anima*, a. 10.

[455] El principio: «*ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter*», se encuentra, en diversas formas, en todas las obras en que Tomás trata la cuestión expresamente. Así: *De spirit. creat.*, a. 3; *De Anima*, a. 11; II C.G. 56; *S. Th.* I 76, 4 ad 4.

[456] Gilles de Lessines, p. 47-48

[457] I *Sent.* d. 8 q. 5 a. 2. «*Sed prima forma quae recipitur in materia est corporeitas, a qua nunquam denudatur.*» En el siguiente a. 3 dice, sin embargo: «*Anima autem comparatur ad corpus ut eius forma, a qua totum corpus et quaelibet pars eius habet esse sicut a forma substantiali.*» Pero esta manera de expresarse puede referirse también meramente a la vivificación. Por lo demás, encuéntrase también en los otros representantes de la *pluralitas formarum.*

[458] En II *Sent.* d. 12 a. 4 considera todas las formas que se añaden a la primera como accidentales. En II *Sent.* d. 18 q. 1 a. 2, llama a la materia prima «*pure passiva*», rechaza las *rationes seminales* y declara: «*omnis forma quae advenit post aliquod esse substantiale,*

tarde, en las *Contra Gentes*, en la *quaestio disputata De Anima* y *De spiritualibus creaturis* y, finalmente, en la *Summa Theologica*, donde consagra a la cuestión un artículo propio (I 76, 4), ya no deja su actitud nada que desear en punto de claridad, precisión y consecuencia.

LA TEMPESTAD RUGIENTE

La segunda estancia de Sto. Tomás en París, como Maestro de aquella Universidad (1269-1272), estuvo bajo el signo de la tempestad. Rogerio Bacon acababa de enviar al Papa sus obras principales, en las que no faltaban las más amargas invectivas personales contra Tomás y Alberto Magno, y las había dado a la publicidad. Además, todavía seguía, aunque en estado latente, la lucha contra el partido de Guillermo de St. Amour, contra cuyos ataques habían combatido en otro tiempo, hombro con hombro, Alberto, Buenaventura y Tomás, y la dirección de esta lucha estaba encomendada, tácitamente y algo así como una cosa natural, al Aquinate. Por el mismo espacio de tiempo se desarrolla la violenta lucha intelectual de Sto. Tomás contra Sigerio de Brabante, el ingenioso adalid de los averroístas latinos. Pero no fue esto lo más amargo para el admirado Maestro de la Universidad parisiense. Porque, en principio, estaban de su parte en esta batalla del espíritu los llamados agustinianos, aun cuando no estuvieran libres de todo pensamiento desfavorable, según parece. Además, el 10 de diciembre de 1270, fueron condenadas por Esteban Tempier, Obispo de París, trece proposiciones averroístas que formaban parte fundamental de las doctrinas sigerianas[459]. Aquí, por consiguiente, Tomás había quedado vencedor en la defensa de la *unio substantialis* entre el alma intelectual y el cuerpo del hombre. Porque entre las trece tesis condenadas figura a la cabeza el principio del «*intellectus numerice unus*» en todos los hombres.

Incomparablemente más dolorosa tuvo que ser para Tomás la lucha simultánea en pro de la unicidad de la forma substancial del *compositum* humano. El franciscano Juan Peckham, que más tarde fue primado de Inglaterra, nos habla en tres cartas del primer choque entre Tomás y sus adversarios, que tuvo lugar en París por el año 1270[460]. Peckham fue, puesto que enseñaba también en aquella Universidad, testigo presencial. Según él, Tomás defendió en *publica disputatio*, ante el Obispo de París, Esteban, y todos los Magistri de la Facultad Teológica, la unicidad de la forma substancial, humilde

est forma accidentalis.»

[459]Chart. Univ. Paris, I n. 432.

[460]Las tres cartas están fechadas a 7 de diciembre de 1284, 1 de enero de 1285 y 1 de junio de 1285. Como es sabido, han sido publicadas en Chart. Univ. Paris (I n. 517, 518 y 523).

y respetuosamente, es cierto, pero con toda decisión[461]. Esta lucha tuvo que ser dolorosa para Tomás, porque se encontró en ella completamente aislado y abandonado. No sólo se enfrentaron hostilmente en su doctrina el Obispo Esteban y toda la Facultad Teológica de París, sino que incluso sus hermanos en Religión le atacaron duramente a causa de ella: «*pro hac opinione (unitas formae) ab episcopo Parisiensi et magistris Theologiae etiam a fratribus propriis argueretur argute*»[462]. La unicidad de la forma era una doctrina de la que, hasta entonces, se había apartado todo el mundo, «*totus mundus*»[463]. Pero todavía amenazaban a Tomás, al parecer, cosas más graves, ya por entonces.

El tema que por entonces se puso en París en pública discusión no fue propia y directamente la tesis de la *unitas formae substantialis*, sino la proposición teológica: si el cuerpo de Cristo, después de su muerte y hasta su resurrección, fue numéricamente el mismo que había sido en vida[464]. Esto lo había negado Tomás, apoyándose en su doctrina sobre la unicidad de la forma substancial en el hombre, porque, desde su punto de vista, tenía que rechazar toda forma propia de la corporeidad[465]. Poco tiempo antes de la condenación de Sigerio de Brabante, un dominico, probablemente Gilles de Lessines, había enviado a S. Alberto, quien por entonces se hallaba en Colonia, quince proposiciones que sometía a su aprobación. De las quince proposiciones, las trece primeras eran las mismas tesis averroístas que poco después, el 10 de diciembre de 1270, fueron condenadas. Las dos últimas de las quince proposiciones contenían precisamente las dos opiniones tomistas: sobre el cuerpo de Cristo en el sepulcro y la negación de la composición de materia y forma en las substancias espirituales creadas[466]. Este caso indica cómo en aquel tiempo, también en la Orden dominicana, e incluso en círculos que más bien pertenecían a la nueva corriente -a ella pertenecía ya por entonces Gilles, como lo prueba el que acudiera a Alberto-, se miraba al Aquinate con cierta desconfianza, precisamente a causa de su doctrina sobre la unicidad de la forma substancial en el hombre. La asociación de las proposiciones averroístas con las dos tesis tomistas sobre la unicidad de la forma, nos infunde también cierta sospecha de que ya por entonces se había empezado a tramar en algunos sectores eclesiásticos de París una condenación de Sto. Tomás. En

[461] Ib. n. 518.
[462] Chart. I n. 523.
[463] Ib. n. 517.
[464] Vid. Chart. Not. (3) al n. 518.
[465] *Quodl.* II q. 1 a. 1.
[466] Mandonnet ha publicado, como sabemos, las 15 cuestiones de Gilles con la respuesta de Alberto: «*Alberti Magni de quindecim problematibus*». *Siger de Brabant* IIème Partie. Louvain, 1908, p. 29-52.

realidad, tal condenación no se llevó luego a la práctica. Pero el mero intento de condenar a Tomás junto con Sigerio tuvo que ser para el Doctor Angélico, que había acaudillado la dura lucha en defensa de la ortodoxia contra el averroísmo, doloroso en extremo. ¡Amargores de la historia de los doctos!

Este es, seguramente, el lugar oportuno para exponer con más claridad la posición de Alberto Magno. ¿Fué Alberto antes de 1270 adepto de la *unitas formae substantialis*? De no ser así, ¿lo fue por lo menos después, influido por Tomás? ¿O acaso el Aquinate tomó incluso su teoría de Alberto?

En el último caso, no es fácilmente comprensible cómo pudo la tesis de Sto. Tomás desencadenar en París, por el año de 1270, tormenta semejante, ni cómo pudo ser considerada allí como totalmente nueva. Pero seamos cautos. Es seguro que Alberto Magno defendió una serie de doctrinas contra los llamados agustinianos, las cuales, indiscutiblemente, se encontraban en el camino directo hacia la unicidad de la forma. Así, su concepción de la materia prima como pura potencia[467], la negación de la composición de materia y forma en el alma[468], la negación de toda pluralidad de almas en el hombre[469]. Alberto se encontraba, por consiguiente, en el mejor camino. Mas ¿llevó hasta sus últimas consecuencias el gran pensamiento aristotélico? ¿No admitió en el hombre una *forma corporeitatis* propia o varias formas en el cuerpo?

Aquí está la dificultad. Hasta el desencadenamiento de la tormenta contra Tomás, no parece haber tenido siquiera conciencia del problema[470]. Lo mismo sucedió en sus contemporáneos. La forma propia de la corporeidad era admitida como cosa evidente. Naturalmente, también Alberto dice del alma que da al cuerpo el ser y la *species*: «*dat esse et speciem*»[471]. Pero aquí no se alude al ser corpóreo como tal, sino al ser vivo, porque, explica él mismo: «*vivere, secundum Aristotelem, viventibus est esse*»[472]. Por lo demás, De Wulf ha demostrado que Alberto admitió en un mismo cuerpo la subsistencia actual de varias formas substanciales elementales[473], lo cual Tomás

[467] *Summa de Creat.*, tr. 1 q. 2 a. 2-4; I *Sent.*, d. 35 a. 10.

[468] Ib. a. 5; *Summa Theol.*, p. II tr. 12 q. 72 m. 2; *De Anima*, l. III tr. 1 c. 11; *De causis et processu Universitatis*, l. II tr. 2 c. 18

[469] *Summa de Creat.* p. II tr. 1 q. 7; q. 78; *S. Th.*, p. II tr. 12 q. 70 m. 3.

[470] Vid. Arthur Scheneider, *Die Psychologie Alberts d. Gr.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. IV, cuad. 5, p. 25.

[471] *Summa de Creat.* p. II tr. 1 q. 4 a. 2.

[472] Ib. a. 5.

[473] «*Elementorum formae dupliciter sunt sc. primae et secundae. Primae quidem sunt a quibus est esse elementi substantiale... et secundae sunt a quibus est esse elementi et actio. Et quoad primas formas salvantur meo iudicio in composito... et quoad secundas formas... non remanent actu, sed potentia.*» *De Coelo et Mundo*, l. III tr. 2 c. 1. De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 41 y 45.

negó categóricamente[474].

¿Enseñó Alberto, después del año 1270, influido por su discípulo, la unicidad de la forma? La opinión manifestada por Alberto, en contestación a la pregunta de Gilles de Lessins sobre si el cuerpo muerto de Cristo había sido el mismo que en vida, ¿no estaba de acuerdo con la doctrina de Tomás? Así se ha afirmado. Pero el mismo Mandonnet ha puesto de relieve el carácter superficial de aquella opinión albertina[475]. Y, si se compara detenidamente la respuesta de Alberto con la doctrina que Tomás expuso acerca de esta misma proposición en *S. Th.*, III, 50, 5 y *Quodl.* II, q. 1 a. 1, se verá que Alberto defiende aquí todavía la forma especial de la corporeidad en el hombre[476]. Por lo demás, de la fidelidad con que Alberto siguió defendiendo, incluso después de 1270, su *forma corporeitatis* y, por consiguiente, cierta *pluralitas formarum*, da testimonio su *Summa Theologica*. Sabido es que la época de su composición se sitúa en los últimos años de la vida de Alberto, con toda seguridad más tarde de 1270, puesto que en ella se menciona el Concilio de Lyon, celebrado en 1274[477]. Pues bien, en esta Suma encontramos expresiones que sólo podía emplear un partidario de la pluralidad de formas substanciales en el hombre. Así, cuando, hablando del orden físico, dice: «*Uniuscuiusque esse substantiale est actus formae ultimae*», o : «*Forma autem ultima et constitutiva in homine est anima rationalis*»[478]. Pero, más todavía. Cuando habla *ex profeso* de la unión de alma y cuerpo[479], dice expresamente que el alma y el cuerpo subsisten en el compuesto como dos formas diversas y distintas: «*est enim quaedam unio ad modum communicationis plurium in uno; et sicut unita remanent distincta secundum formas et proprietates suas.*». No cabe duda: Alberto fue siempre un partidario de la *forma corporeitatis*. Tomás se encontró solo en su defensa de la unicidad de la forma, como De Wulf ha dicho acertadamente[480].

Ni el traslado del Aquinate desde París a la Universidad de Nápoles (1272) ni su muerte, el 7 de marzo de 1274, quebrantaron la resistencia de sus adversarios. Hicieron todo lo posible para derrotar al gran muerto, por quien la

---

[474] I 76, 4 ad 4.

[475] *Siger de Brabant*, Ire. partie, p. 107.

[476] Alberto dice: el cuerpo de Cristo es el mismo muerto que vivo: «*secundum esse corporis, non simpliciter*», es decir, la forma corpórea sigue en él; Tomás dice: «*idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima*»; es decir, el alma es también la *forma corporis*.

[477] P. II q. 122 m. 1 a 2.

[478] *S. Th.* p. II tr. 13 q. 77 m. 3. Aquí aduce las 36 razones contra el *intellectus numerice unus* de Averroes, las cuales ha tomado de su anterior opúsculo «*De unitate intellectus contra Averroem*», reproduciéndolas en la Summa.

[479] «*Utrum anima rationalis unibilis sit corpori*», p. II tr. 13 q. 76 m. 1.

[480] *Gilles de Lessines*, p. 105.

ciencia y la Iglesia estaban de luto. Esteban Tempier condenó el 7 de marzo de 1277 varias tesis tomistas entre doscientas diecinueve proposiciones[481]. El 7 de marzo -aniversario de la muerte de Sto. Tomás-, como fecha de condenación, acaso tuviera una especial intención. Sin embargo, la célebre tesis de la unicidad de la forma no estaba entre las condenadas. Lo que faltaba, pronto iba a ser emprendido por otro, y, por cierto, un dominico, un cohermano de Sto. Tomás, que seguía siendo un ardiente partidario de la antigua corriente. Nos referimos a Roberto Kilwardby, Arzobispo de Canterbury, que el 18 de marzo de 1277 condenó la unicidad de la forma de Sto. Tomás, junto con otras veintinueve proposiciones[482]. Entonces el anciano Alberto se dirigió desde Colonia a París para defender a su gran discípulo. Pero su intervención no significa que adoptara posición a favor de la *unitas formae*, puesto que sobre este punto estaba efectivamente de acuerdo con Kilwardby[483]. Sin embargo, todo aquel proceder contra su glorioso discípulo, altamente apreciado por él, le dolía en el alma. A esto se añadió el que Kilwardby -y Esteban Tempier, como veremos a continuación, tenía planes semejantes- condenó todavía otras tesis fundamentales de la nueva corriente; así, la pura potencialidad de la materia, la unicidad de alma en el hombre[484]. Esta última la habían defendido incluso la mayoría de los agustinianos del siglo XIII con Alberto y Tomás. Por consiguiente, la condenación de Kilwardby era extraordinariamente reaccionaria. Con todo, infundió ánimos al Obispo de París para intentar un nuevo y más vigoroso golpe contra Tomás, toda vez que un cohermano del santo había condenado su tesis fundamental. Roma, según indica Juan Peckham, hizo fracasar este plan[485]. Mientras tanto, en París seguía desarrollándose, furiosa, la lucha «en favor» y «en contra» de la *unitas formae*. La tesis adquirió allí, en Gilles de Roma[486] y Gilles de Lessines[487], dos defensores extraordinariamente cautos, pero ambos valientes.

La lucha tuvo en Inglaterra un epílogo especialmente animado. De allí pasó Roberto Kilwardby a Roma para ser nombrado Cardenal. Sucedióle como Pri-

---

[481] Chart. I n. 473.

[482] Esto se deduce de la fórmula condenatoria: «*Item quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid.*» Por consiguiente, Kilwardby opina que, en la muerte, el cuerpo sigue siendo cuerpo en virtud de su propia forma, y ésta fue asimismo la opinión manifestada por Alberto a Gilles de Lessines.

[483] Chart. I n. 474.

[484] Chart. I n. 517.

[485] *Quaestio de gradibus formarum*, publicada en Venecia el año 1505.

[486] «*Tractatus fr. Aegidii de Lessines, De unitate formarum*», ed. por De Wulf, en «*Les Philosophes Belges*», t. I.

[487] El P. Ehrle, S.J., publicó esta respuesta en el Archiv für Literatur und Kirchengeschichte, V 614.

mado el franciscano Juan Peckham. Pedro de Confleto, O.P., Arzobispo de Corinto, había dirigido a su hermano de religión, Kilwardby, duros reproches por la condenación del Aquinate. Contestó Roberto, en su descargo, que su sentencia sólo había tenido el carácter de una prohibición doctrinal. La tormenta siguió con furia. Inglaterra, que había sido el foco principal del antitomismo, incluso en la provincia que allí tenían los dominicos, pronto contó con ardientes y entusiastas defensores de la *unitas formae*. No sin amargura se queja el nuevo Primado de un dominico que había declarado enfáticamente que estaba dispuesto a defender contra todo el mundo, «*contra omnes viventes homines*», la unicidad de la forma[488]. Este rápido cambio en Inglaterra había sido ocasionado por el Capítulo dominicano celebrado en Milán (1278), que había dado la consigna de defender la doctrina del Aquinate[489]. A partir de aquí, se va acentuando cada vez más el influjo de esta parte, que, evidentemente, encontraba protección en Roma. Contra este influjo ya no pudo hacer nada Juan Peckham, que, en 1286, condenó una vez más la *unitas formae*[490].

¡Ningún punto doctrinal tomista fue tan furiosamente combatido en el siglo XIII como la tesis de la *unitas formae*!

LA UNICIDAD DE LA FORMA Y LAS MODERNAS CIENCIAS NATURALES

Tampoco en la época siguiente se vió libre de ataques la doctrina de la unicidad de la forma substancial en una misma substancia. La decadencia de la metafísica en los siglos XIV y XV llevaba implícita la lucha contra esta tesis fundamental del tomismo. ¡Es una tesis eminentemente metafísica! Esto es precisamente lo que nos ha movido a consignar aquí brevemente su relación con las modernas ciencias naturales.

Para muchos resulta enigmático e incomprensible el que justamente la doctrina tomista de la unicidad de la forma esencial en el *compositum*, de la cual, sin embargo, como acabamos de ver, dependen el ser y la independencia de las cosas naturales y sin la cual no es posible ninguna substancia terrenal, porque no habría ninguna unidad en la multiplicidad de las partes, haya encontrado la menor comprensión posible en las ciencias naturales modernas, que han hecho tan grandiosos adelantos. En estos círculos despertó la mencionada doctrina oposición todavía mucho mayor que aquellas teorías medievales de una pluralidad de formas en un mismo sujeto. Se dio una señalada preferencia a esta última concepción de las cosas, manifiestamente colectiva. ¿De dónde proviene todo esto?

[488]Chart. I n. 518.
[489]Ib. n. 481.
[490]Vid. d'Argentré, *Collectio judic.*, I 237.

La razón está en la peculiaridad metódica de las ciencias naturales modernas. Con su método puramente cuantitativo, sus valoraciones son puramente cuantitativas, buscan resultados meramente cuantitativos, y en este terreno han hecho progresos asombrosos y magníficos. En este sentido han de ser valoradas incluso sus más fecundas hipótesis de la conservación de la energía y de los átomos como últimos elementos del ser corpóreo, que ahora se reducen, por cierto, a electrones, como primeras materias todavía más originales y menos numerosas. No pretendemos criticar, sino explicar. Pero ya el doctor Matias Schneid, muerto hace tiempo, pero todavía vivo, lo dijo muy bien hace años. Las ciencias naturales no se preocupan de la esencia del cuerpo ni de sus principios constitutivos[491]; en otras palabras, no les importa el qué ni el porqué de las cosas visibles, sino únicamente el cómo y el de dónde visibles, los fenómenos y las leyes de su sucesión en el tiempo y de su coexistencia en el espacio. Incluso allí donde aparentemente calan más hondo, en la química, no llegan a la esencia; tampoco aquí abandonan su método puramente cuantitativo. El análisis de la combinación química ilustra muy bien lo dicho. Teniendo en cuenta que el cuerpo nacido de las materias elementales por medio de la combinación química es un cuerpo totalmente nuevo, en cuanto que manifiesta una actividad totalmente distinta de los elementos, Aristóteles[492]y Sto. Tomás[493] concluyeron: las formas elementales actualmente existentes antes de la combinación ya no existen actualmente en el cuerpo tercero, producto de la combinación, sino tan solo virtualmente, bajo la única y actual *forma substantialis* del nuevo cuerpo. En el mismo sentido ha explicado recientemente el P. Gredt, con la porfundidad que le caracteriza, la hipótesis electrónica. Las formas actuales de los electrones, dice, perecen en la combinación química y sólo virtualmente subsisten en el elemento nacido de ellas, bajo la única y nueva forma actual del elemento[494]. Filosóficamente, esta explicación de la combinación química apenas es atacables. Se apoya, como Farges ha dicho muy bien[495], sobre el irrebatible principio de experiencia: según la actividad, tal el agente, es decir, la substancia: «*operatio sequitur esse*». Si de la combinación de oxígeno e hidrógeno se produce agua, que tiene una actividad entitativamente propia y diversa de los componentes, forzosamente han tenido que perecer las formas actuales de ambos componentes en el compuesto, porque, de lo contrario, el agua no

[491] *Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas* (1890), p. 49.
[492] *De Gen. et Corrupt.*, l. I, c. 10.
[493] II C.G. 56; *De Anima*, a. 9 ad. 10; *S. Th.*, I 76, 4 ad 4.
[494] *Die Lehre von Materie und Form und die Elektronentheorie*, Div. Thomas, t. I, cuad. 3 (1923), p. 275-88
[495] *Matière et forme en présence des sciences modernes.* Paris, 1892, p. 184. Vid. también Schneid, *Naturphilosophie*, p. 196 ss.

sería un nuevo cuerpo con su actividad propia. Por otra parte, esta explicación satisface también a la realidad de que el agua ha salido de aquellos dos componentes y puede resolverse de nuevo químicamente en ambos, en cuanto que ambos subsisten virtualmente en el compuesto.

Pero la química, a causa de su método puramente cuantitativo, no tiene nada que ver con la mencionada explicación filosófica, ni tampoco quiere tenerlo. No tiene nada que ver con la «substancia» en sentido filosófico, ni, por consiguiente, con una forma substancial como principio de la unidad, porque tampoco tiene absolutamente nada que ver con la unidad, que es algo quiditativo, no cuantitativo. Todo esto es metafísica. De aquí la falta de comprensión para la importancia fundamental de nuestra tesis sobre la unicidad de la forma en las cosas del mundo. Lo que busca la química en sus combinaciones es sólo la cantidad. Y, como quiera que la suma del peso de los componentes químicos es igual a la suma del peso del compuesto, en virtud de la conservación de la masa, y, teniendo en cuenta que, en este aspecto puramente cuantitativo, los componentes se traducen efectivamente en el compuesto, la ciencia experimental concluye que las materias elementales siguen siendo en el compuesto actualmente las mismas. Pero esta concepción no tiene nada que ver con el aspecto filosófico del problema, porque es exclusivamente cuantitativa.

L. Fuetscher, S.J., ha examinado detenidamente las mencionadas pruebas de Sto. Tomás en favor de la unicidad de la forma[496]. Según él, la prueba de la imposibilidad de varias almas en el hombre no excluye la pluralidad de formas, y menos una forma propia de la corporeidad, la cual, por su parte, estaría en potencia para un alma[497]. Sobre todo, parécele oscuro cómo puede la materia, en cuanto pura potencia, sin ningún acto, aportar algo a un *compositum* real[498]. Es evidente que el alma, como forma superior, puede aportar perfecciones inferiores de la misma especie, pero no que pueda hacer lo mismo con perfecciones de especie diversa, como son las actividades meramente anorgánicas del cuerpo[499]. Por lo demás -aquí sigue todavía un ataque contra la unicidad del alma humana-, ¿por qué no desarrolla el hombre órganos sensibles tan eficaces como los de algunos animales, si el alma humana encierra también la perfección del alma animal?[500] Además, la prueba en favor de la unicidad de la forma se basa, de una manera eminentemente apriorística, en la idea de que el alma y cuerpo tienen que ser un *unum per se*, lo cual sólo podría suceder dada la unicidad de la forma y sin forma propia de la cor-

[496] *Akt und Potenz* (Innsbruck, 1933), p. 291-310.
[497] Ib. 291.
[498] Ib.
[499] Ib. 291-92
[500] Ib. 92.

poreidad; de donde se deduce que así es; procedimiento demostrativo que el tomismo practica con frecuencia, sin preocuparse de examinar la realidad con más detenimiento[501]. También hay puntos flacos en la tesis de De Munnynck y Manser, según la cual, las ciencias naturales experimentales no tienen positivamente nada que ver con nuestro problema[502]. La unicidad de la forma tendría que ser demostrada empíricamente[503]. Analizando cada una de las pruebas tomistas en favor de la unicidad de la forma, encuentra Fuetscher que todas, sin excepción, envuelven una *petitio principii*, al suponer, sin probarlo, o que la materia es puramente potencial[504], o que el paralelismo gnoseológico -identidad de la forma metafísica y física- es verdadero[505], todo lo cual, como es notorio, negó Suárez contra Sto. Tomás. Por tanto, las pruebas no son concluyentes.

De momento nos limitaremos a hacer tan sólo algunas observaciones de carácter general contra la crítica de Fuetscher, puesto que varios puntos tienen que ser discutidos después con más detenimiento. No es la materia prima, en cuanto que permanece puramente potencial, la que coopera a la formación del compuesto, sino la materia en cuanto que es parcialmente actualizada por la forma. La opinión primera es una concepción del tomismo totalmente errónea[506]. ¿Por qué el alma, que, en cuanto forma superior, puede dar la vida y el ser sensitivos y vegetativos -esto lo concede Fuetscher-, no ha de poder aportar asimismo el ser anorgánico, que es todavía inferior? ¿No es la distancia entre la actividad intelectual y la vegetativa todavía mayor que entre la vegetativa y la anorgánica?[507]

La agudeza de los órganos sensibles es en los animales y en el hombre múltiplemente diversa y se rige manifiestamente por la subordinación teleológica al todo superior. Por eso, en el hombre, tan pronto como se manifiesta la vida intelectual, retrocede la vida sensitiva, o cuando un sentido se debili-

[501]Ib. 292-93.
[502]Ib. 293-94.
[503]Ib. 295.
[504]Ib. 297, 304, 305.
[505]Ib. 299, 301, 303, 309.
[506]Semejantes interpretaciones erróneas del tomismo no las encontramos en Fuetscher, desgraciadamente, sino con demasiada frecuencia.
[507]A la pregunta de Fuetscher: ¿de dónde procede, en la muerte, la forma cadavérica?, contesta Gredt acertadamente: «*La presencia, no de una forma cadavérica, sino de las substancias químicas de que está compuesto el cadáver, la explico yo como la explica el biólogo, con la diferencia de que yo veo en ella un cambio substancial que afecta incluso a la materia prima. En la muerte cesa el influjo del alma sobre las distintas partes del cuerpo, que son de diversa especie. Entonces, las fuerzas de estas partes se hacen independientes, es decir, dejan de estar sometidas al influjo del alma.*» Vid. Div. Thomas, t. 11 (1933), p. 284.

ta, por ejemplo, la vista, se robustecen otros en compensación. Esta es una antigua y bien probada doctrina aristotélica. La demostración de la unicidad de la forma es para Fuetscher totalmente apriorística, porque considera la segunda tesis separada de la primera: sobre la «unicidad del alma», la cual ha demostrado previamente Sto. Tomás con abundantes pruebas tomadas de la experiencia. Arriba hemos puesto de relieve que en Sto. Tomás ambas tesis demuestran objetivamente lo mismo. El reproche que se hace a los tomistas a causa del método es totalmente injusto. Repetimos aquí el principio: por las ciencias naturales solas no puede demostrarse ni la unicidad de la forma ni forma alguna en el compuesto, ni, en general, nada sobre la esencia del cuerpo, como ya dijo Schneid, apoyándose en Eucken y en Dubois-Reymond[508]. Nuestro problema es de carácter metafísico, y por eso Tomás lo trató metafísicamente. En una cosa estoy de completo acuerdo con Fuetscher: con los supuestos antitomistas suarecianos, de la actualidad de la materia prima y la negación del paralelismo, supuestos que también De María, S.J., y Remer-Geny, S.J., han combatido, junto con nosotros, y que luego hemos de analizar con más detalle, no es imposible, sino incluso necesaria, la pluralidad de formas substanciales. Pero, admitidas éstas, resulta insostenible también la prueba en favor de la unicidad del alma, prueba que, sin embargo, sacó Tomás de la experiencia. Entonces alma y cuerpo ya no son un *unum per se* = una substancia, porque lo que es actualmente dos, ora sean materia y forma, ora forma corpórea y alma, nunca puede ser actualmente uno -ni siquiera puede pensarse como tal[509]-. En tal caso, es igualmente nula la decisión del Concilio de Vienne, que no se refiere, es cierto, a la unicidad de la forma, pero sí a la unidad substancial de alma y cuerpo[510]. Las consecuencias filosóficas y teológicas de semejante posición son incalculables. ¡En una palabra, el principio aristotélico: «lo que es actualmente dos, nunca puede ser actualmente uno», tampoco deja escapatoria de Fuetscher!

Esto ilumina, una vez más, nuestra cuestión sobre la unicidad de la forma substancial en una misma cosa substancial de la Naturaleza. Nos muestra cómo Sto. Tomás, basándose en Aristóteles, reivindicó, contra todo el siglo XIII, la unicidad de la forma para todas las cosas naturales, incluso las anorgánicas. Si entre varios constituyentes se da una *unio substantialis* y cuándo se da de hecho, es cosa que tiene que ser probada por la experiencia, por la actividad: «*Operatio sequitur esse*». Si de hecho se da, sólo puede ser el

[508] Dr. Matt. Schneid, *Naturphilosophie im geiste des hl. Thomas*, III Auflage (1890), p. 137 ss.

[509] VI *Met.*, c. 13 (II 553, 42).

[510] «*Si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.*» Mansi, Sacr. Concil. Coll., t. 25, p. 411.

resultado de una forma substancial única. Porque es internamente -es decir, metafísicamente- imposible y, por tanto, ni siquiera se puede pensar que una misma cosa sea al mismo tiempo actualmente una y actualmente dos, es decir, una y múltiple. ¡La tesis es eminentemente metafísica! Por el contrario, no hay contradicción alguna en que una misma cosa sea virtual o potencialmente múltiple siendo actualmente una. ¡La armonía entre la multiplicidad y la unidad de las cosas naturales se basa en la doctrina del acto y la potencia!

Capítulo 9

El fundamento más profundo de la síntesis tomista

[1]

La clara distinción entre fe y saber, que Tomás hizo apoyándose en la doctrina del acto y la potencia, fue importante. Importante, porque con ella trazó límites bien definidos entre la filosofía y la teología, entre la Naturaleza y la sobrenaturaleza. Importante, porque con ella hizo posible la armonía entre ambas partes. Más importante aún, porque asignó a ambas un terreno propio, y de esta manera reivindicó para la filosofía, en su propio terreno, la autonomía y la independencia. Importante en grado sumo porque de este modo, fundamentando y defendiendo los derechos de la filosofía, derrotó para siempre al fideísmo y tradicionalismo, que todavía en el siglo XIII levantaban audazmente la cabeza. El fideísmo tiene en Tomás de Aquino un adversario tan duro e irreductible como el racionalismo.

El desarrollo consecuente de la doctrina aristotélica del acto y la potencia permitió a Sto. Tomás, en oposición a la corriente agustiniano-arábiga del siglo XIII, hacer una distinción más profunda y clara entre espíritu y mundo sensible, sujeto y objeto, entendimiento y voluntad, multiplicidad y unidad de las cosas naturales, y, por medio de la distinción, establecer la armonía entre ellos. Todo esto, junto con su armonización de la fe y saber, dio al Aquinate su posición propia dentro del siglo XIII y sirvió de base a aquella corriente que hoy conocemos bajo el nombre de «tomismo».

Los resultados hasta aquí obtenidos penetran ya profundamente en la médula interna del tomismo. Por lo menos, así nos lo parece. Porque el acto y la potencia como fuente de la justificación de la existencia de la filosofía,

[1] *La doctrina del acto y la potencia como el fundamento más profundo de la síntesis tomista* . Hemos abreviado el título para que pueda encabezar las páginas del capítulo. N. E.

como único principio que explica científicamente la armonía entre el mundo espiritual y el sensible, entre el sujeto y el objeto, entre el entendimiento y la voluntad, entre la unidad y la multiplicidad de las cosas del mundo, todo ello, evidentemente, son elementos que no sólo distinguen al tomismo de otras corrientes, sino que afectan y carecterizan a su síntesis incluso en orden a su contenido doctrinal interno y positivo. Dichos elementos nos dan ya a entender que Tomás, con la materia prima como pura potencia y con la única forma substancial en el compuesto, redujo los dos principios fundamentales de todo el orden cosmológico y psicológico con una lógica férrea, a la doctrina del acto y la potencia. Quien, teniendo esto en cuenta, recuerde al mismo tiempo que el ser de las cosas depende en absoluto de la unidad substancial de sus principios constitutivos, podrá apreciar la trascendencia de este punto doctrinal. ¡Sin acto y sin potencia, no hay hombre ni cuerpo!

Mas con esto no hemos agotado todavía la doctrina del acto y la potencia en su importancia para el contenido interno del tomismo. Ni tampoco la agotaremos en adelante, porque no podemos agotarla. En todo el sistema filosófico tomista nos sale continuamente al paso esta doctrina. Es, sin exageración, el fundamento más profundo de toda la construcción de la síntesis tomista lógicamente estructurada. Fundamental para la doctrina de los universales, para las supremas ideas trascendentales y para los primeros principios demostrativos y para todas las profundísimas cuestiones que, a su luz, tenemos que estudiar sobre Dios y el mundo.

9.1. La doctrina de los universales a la luz del acto y la potencia

[2]

¿Qué gritería no se ha levantado a causa de la polémica sobre los universales? El ingenioso Cardenal González, O.P. [3], que fue un tiempo Primado de España, nación rica en pensadores, planteó la cuestión y le dio respuesta, haciendo al mismo tiempo la observación de que, a pesar de toda la burla que sobre este problema ha sido acumulada, es uno de los más fundamentales de toda la filosofía. Y esto era verdad en otros tiempos, y sigue siendo verdad hoy día. El concepto de la ciencia así lo atestigua, porque como síntesis de principios y proposiciones que necesariamente tienen como supuesto las ideas universales y su valor real, sepáranse sus caminos para la solución de

[2] *La doctrina de los universales a la luz del acto y la potencia (el paralelismo noético)* . Hemos abreviado el título para que pueda encabezar las páginas del capítulo. N. E.

[3] *La Filosofía de Sto. Tomás de Aquino*, t. I, p. 73

este problema. La historia de la filosofía es insobornable testigo de ello. Este es el motivo por el cual la suerte y las necesidades de la ciencia han traído siempre a primer plano la solución de este problema, a pesar de las quejas contras las discusiones «inútiles», «impertinentes» y «bizantinas».

Si al examinar el fundamento de la síntesis tomista hemos puesto esta cuestión en cabeza, como introducción, a ello nos han movido diversas razones. Ciertas extrañas interpretaciones de la doctrina tomista sobre los universales, dentro de nuestro propio campo, nos han incitado vivamente a obrar de este modo. Además, somos de opinión que sólo la doctrina del acto y la potencia es capaz de iluminar profunda y claramente esta cuestión. La doctrina aristotélica de los universales se apoya eminentemente sobre la doctrina del acto y la potencia. Con esto dejamos ya consignado el punto de vista desde el cual se considera aquí la cuestión.

«*Universale et singulare*» -universal y singular- son conceptos irreductiblemente opuestos. Y, sin embargo, tienen que subsistir juntos y conciliados entre sí en el problema de los universales. Acaso toquemos ya aquí una de las mayores dificultades de todo el problema, que necesitaría, ante todo, una aclaración de los conceptos. Además, ambos han luchado, en la historia del saber humano por la preeminencia genética.

Vamos, pues, a decir unas palabras acerca de la determinación conceptual del universal y luego sobre su primacía frente al singular.

I
El concepto del Universal

Todos están completamente de acuerdo en que la «universalidad» significa algo, expresa «uno» en relación a «muchos». Ambas expresiones idiomáticas: «*universale*» = *unum versus alia* [4] , y la alemana «*Allgemein*» = algo que a todos es común, nos señalan aquí el recto camino. Mas con esto se nos vuelve a presentar aquí el ya mencionado problema de la unión de lo «*unum*» con lo «*multum*», de lo $\varepsilon\nu$ con lo $\pi o\lambda\upsilon$, ante el cual se dice que cayó Plotino en temblorosa oración. Aquí se encierra, sin duda, el misterio más profundo de la doctrina de los universales. Si este misterio puede o no ser satisfactoriamente explicado sin la doctrina del acto y la potencia, es cosa que de momento pasamos por alto. En cambio, queremos hacer notar bien aquí: en el mundo real subsisten unidos, efectivamente, ambos: lo «uno» y lo «mucho». Quien negara lo «mucho», negaría la multiplicidad de las cosas, y, por consiguiente,

[4] La etimología latina aducida por el P. Manser es, indudablemente, forzada; por el mismo procedimiento se podría decir: «*reale*» = *res alia*, y «*causale*» = *causa alia*. Reduciendo la composición etimológica de «*universale*» a sus justos límites, prueba exactamente lo mismo. (N. del T.)

la posibilidad de su propia predicación. Quien no admitiera lo «uno», carecería también, ciertamente, de lo «mucho», que implica una pluralidad de unidades.

Todo esto se contiene en el concepto mismo del universal, entendido metafísicamente: concepto que ciertamente ha sido extraído de la experiencia; pero al igual que todos los conceptos metafísicos, no recibe de la experiencia su valor inmutable. En este sentido puede hablarse de aquel «apriorismo» científico que Fuetscher ha reprochado al tomismo [5]. El verdadero tomismo se apoya, efectivamente, y en oposición al empirismo, sobre el terreno de la metafísica, pero no de una metafísica proyectada subjectivamente, sino conocida por medio de la experiencia.

Nadie expuso el carácter fundamental del universal como una unión entre lo «uno» y lo «mucho» con más exactitud y profundidad que el Patriarca de la Filosofía, Aristóteles. Para él, no hay ningún *καθολου*, ningún universal, fuera de la relación de «uno» -*εν*- a lo «mucho» -*επι πλειονων* [6]. Gracias a este rasgo fundamental, reciben una claridad radiante, no sólo las diversas denominaciones del universal, sino también los intentos de solución del difícil problema, esencialmente diversos.

¡Las denominaciones! Si lo «uno» tiene con lo «mucho» relación de «causa» a muchos efectos diversos, que puede producir como causa eficiente, ejemplar o final, tenemos el *universale in causando*, es decir, en cuanto a la «causalidad». En este sentido toda la filosofía cristiana rinde acatamiento a un monismo, en cuanto que reduce todo el ser creatural, puesto que es potencial, a una primera y divina «causa eficiente, ejemplar y final». Si lo «uno» tiene relación de «signo» con «muchos», a los cuales designa, tenemos el *universale in significando*, que, por cierto, ha sido diversamente concebido en el transcurso de la Historia, ora como mero «signo de multitud» -signo colectivo-, ora como signo de unidad de ser -signo metafísico-. Si lo «uno» expresa en «mucho» o bien en «todo», pues «todo» es también «mucho», una «unidad de ser», ora en el sentido trascendental, ora en el categorial -en este caso, según los géneros, especies, diferencias específicas, etc.-, tenemos la comunidad de ser o el *universale in essendo*, que, como más abajo se indicará, puede ser concebido lógica y metafísicamente, y, en este último caso, actual y potencialmente. Todo esto nos muestra cómo la unión entre unidad y multiplicidad, que es fundamental en el universal, ilustra las diversas denominaciones y distinciones del universal.

Ilustra asimismo los diversos intentos de solución del problema. El nomi-

[5] *Akt und Pontenz*, p. 292 ss.

[6] VI *Met.* c. 13 (II 553, 12); II *Anal. Post.* c. 11 (II 164, 29); I *Anal. Post.* c. 11 (I 131, 38).

nalismo de todos los tiempos consideró lo «uno» en lo «mucho» como mero nombre, al que ni siquiera servía de base una idea única, hasta el punto de que propiamente no pudo explicar la unidad del nombre, con lo cual tenía que envolverse necesariamente en una autocontradicción.

Platón atribuyó al universal, separado de las cosas terrenales, existencia física, y de este modo llegó a identificar lo «uno» con lo «mucho». Este realismo absoluto implicaba también una autocontradicción, puesto que lo «uno» era al mismo tiempo lo «mucho», es decir, que tenía que ser universal y no universal.

Filósofos como Fredegiso, Escoto Eriúgena y Guillermo de Champeaux, algo así como arrancando del cielo la antigua doctrina platónica y plantándola en la tierra, fundaron el realismo empírico, llamado también «ultrarrealismo». También aquí se identificaban lo «uno» y lo «mucho». La misma naturaleza humana, físicamente existente -tal es el célebre ejemplo de estos escolásticos-, es la misma en todos los hombres; por consiguiente, lo «mucho» es «uno». También en contradicción consigo misma, esta teoría sirvió de base al panteísmo de las centurias siguientes.

Animado por nobles deseos, queriendo, de una parte, evitar los fatales peligros monistras del ultrarrealismo; de otra, establecer con la mayor solidez posible la realidad de los conceptos universales, fundó Duns Escoto su célebre formalismo. La naturaleza de la idea universal -lo «uno»- existe en la «multiplicidad» de las cosas singulares, y, por cierto, como formalidad actual, común en sí. Mas por estar allí unida con la hecceidad de cada cosa, sólo puede ser participada positivamente por muchos, una vez abstraída la hecceidad. Aquí, lo «uno» está actualmente en lo «mucho», en las cosas singulares; en el aristotelismo, como veremos, sólo potencialmente.

Diverso del de todas las corrientes mencionadas fue el pensamiento de los subjetivistas de todos los tiempos, llamados también conceptualistas e idealistas, en sentido noético. Según ellos, lo «uno» de lo «mucho» estaba en la mera idea, sin correlación alguna en las cosas mismas.

Con esto pasamos ya a la cuestión principal, a la doctrina aristotélico-tomista sobre los universales, conocida por el nombre de realismo moderado, que acaso se llamaría mejor realismo potencial. Precisamente este «moderado» realismo de la doctrina tomista sobre los universales ha sido hace muy poco, si no absolutamente negado, por lo menos discutido [7]. Intentaremos explicar al-

[7] L. Fuetscher, S.J., en su ya mencionada obra «*Akt und Potenz*» (1933), ha sido quien con mayor dureza ha combatido el paralelismo tomista. Contra los tomistas, entre los cuales se cuentan también los más audaces de su orden, como Remer-Geny, S.J., G. Mattiussi, S.J., De María, S.J., y el Card. Billot, S.J., ha planteado Fuetscher la tesis: «*para salvaguardar la objetividad de los conceptos universales (49,46), el tomismo, proyectando al orden físico de las cosas, como distinciones reales, lo que en el mundo de los conceptos*

go más exactamente este paralelismo tomista. Hagamos ya aquí las siguientes preguntas más concretas: ¿Hay paralelismo en la doctrina tomista sobre los universales? Y, si lo hay, ¿a qué se refiere y a qué deja de referirse? Precisamente aquí es donde tenemos que ver con claridad cómo todo el problema de los universales gira en torno a la relación de lo *εν* a lo *πολυ*, de lo «uno» a lo «mucho».

i) Hay, efectivamente, un paralelismo tomista

En cuanto a su sentido, este paralelismo tomista no expresa sino una unidad, una correspondencia entre el orden metafísico y el físico, o entre el orden del conocimiento y el orden del ser, como Fuetscher dice muy bien [8]. En otras palabras, la doctrina tomista de los universales enseña que lo «uno», la naturaleza del concepto universal, corresponde uniformemente a «muchas» cosas realmente existentes. De semejante paralelismo no sólo hablan expresamente los modernos aristotélicos Trendelenburg [9] y Federico Überweg [10], sino también, en cuanto al sentido, todos los grandes escolásticos del siglo XIII hasta Guillermo de Ockham, entre los cuales citaremos a Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino y Duns Escoto. Todos ellos comprendieron que la ciencia, sin este uno-uniforme en la multiplicidad de las cosas, estaba irremisiblemente vendida al subjetivismo. Fué Duns Escoto quien, oponiéndose a la afirmación de un tal Frater Adam, según el cual en el mundo real sólo había *singularia*, y toda substancia material era de suyo individual, hizo la ingeniosa observación: si la Naturaleza no es, en lo singular, de algún modo universal, tampoco habrá ningún universal con fundamento en las cosas, y entonces se acabó la ciencia [11]. Ha estado acertado Fuetscher [12] al atribuir a Francisco Suárez la negación del paralelismo [13] por

sólo conceptualmente se distingue -teoría de la proyección (48,49)-, hasta el punto de que el formalismo escotista representa un realismo todavía más moderado que el del tomismo (53)». Fuetscher quiere dedicar todo su libro a la demostración de esta tesis (56-57). Sin entrar, de momento, en más detalles acerca del contenido del interesante libro, observaremos sólo que la posición del autor no se muestra siempre clara. A veces, habla únicamente contra el «completo paralelismo», así en las páginas 41, 42, 167, 273. En otros pasajes, en cambio, rechaza todo paralelismo (48), lo mismo que Suárez, a quien evidentemente quiere seguir.

[8] «*Akt und Potenz*» p. 46, 48

[9] «*Log. Unters.*» (Ed. 2), 357 ss.

[10] «*System der Log.*» (1882), p. 3 y Vorwort, p. VI.

[11] II *Oxon.* d. 3 q. 1.

[12] *Akt und Potenz*, p. 55.

[13] «*Nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus, sed constituitur ut Petrus, Paulus, Franciscus; unde in unoquoque eodem constituitur homo quo Petrus; neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reapse commune sit.*» *In Met.* disp. 5 sect. 2, n. 33.

razones que más adelante examinaremos. Tomás de Aquino, con su teoría de que una misma naturaleza del universal en sí puede ser considerada en la cosa físicamente individual y en el entendimiento, acentuó, por cierto con suficiente rigor, la existencia de un paralelismo [14]. Pero de esto, luego. Para el gran Estagirita no hay absolutamente ningún universal sin que «el mismo uno» se encuentre en muchos o sea apto para estar en muchos [15].

ii) El paralelismo tomista se refiere al ser de los conceptos universales en cuanto a su contenido, al ser quiditativo

El sentido de esta proposición es el siguiente: según la doctrina aristotélico-tomista, toda esencia, toda naturaleza de una cosa, ya sea substancia o accidente, es algo, = «uno», que interna y necesariamente corresponde o puede corresponder a una «multiplicidad». Lo «blanco», aunque accidente, corresponde interna y necesariamente a todo lo «blanco». Todo esto cae, por consiguiente, dentro de la definición de la cosa. Por eso ha estado acertado De María, S.J., al reducir este paralelismo a lo definible de la cosa [16]. También es normativa esta teoría para la unión de varios conceptos en el juicio y en la demostración. Lo que corresponde a un sujeto, por ejemplo: al hombre o a la *relatio*, como género, especie, diferencia específica o propiedad -los cuatro primeros predicables-, le pertenece interna y necesariamente, y, por consiguiente, es un verdadero *universale*, porque está interna y necesariamente en «muchos», mientras que lo accidental -*accidens logicum*- ya no puede considerarse como auténtico *universale* con relación a aquel sujeto. Sobre esta teoría descansa toda la metafísica. Según esto, lo que dicho paralelismo comprende en la idea universal es «*id quod*», lo que -*quid*- el *universale* nos presenta.

La importancia del paralelismo, así entendido, no hay quien pueda desconocerla. Si el principio sentado por nosotros arriba acentúa la realidad de la ciencia, este segundo tiene por objeto garantizar la necesidad de la misma [17].

Cuán rigurosa y fundamentalmente en el sentido descrito concibió Tomás el problema de los universales, se deduce claramente del hecho de que, en

[14] II *Sent.* d. 3 q. 3 a 2; *Quodl.* VIII a. 1; I 85, 2 ad 2.

[15] VI *Met.* c 13 (II 553, 12); II *Anal. Post.* 11 (I 184, 29).

[16] *Comp. Log. et Metaph. Log. Maj.* q. 1 a. 5.

[17] Fuetscher ha confirmado esta unión internamente necesaria de la ciencia en las esencias de las cosas, tal comoi la concibieron los antiguos. Pero, según él, en estos últimos tiempos se ha producido un «cambio» (255), sobre todo al florecer las ciencias naturales modernas y en conexión íntima con las diversas concepciones del principio de individuación (256). Desgraciadamente, se ha producido este cambio y, con él, el peligro para toda metafísica, la cual requiere el paralelismo. Si el problema de los universales está o no tan estrechamente unido con el paralelismo como cree Fuetscher, es cosa que veremos más adelante

el concepto del *universale*, todo lo concentró sobre la esencia, la «*natura*» que el universal presenta: la única y misma esencia, tal como existe en sí, en el entendimiento y en la cosa singular: «*Triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse intelligibile, sicut natura lapidis prout est in intellectu. Tertia vero consideratio naturae absolute prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae*» [18]. Volveremos aún sobre esta descripción del universal tomista. Aquí nos vemos obligados a poner una vez más de relieve con qué rigor acentuó el Maestro de la teoría de la ciencia, Aristóteles, aquel paralelismo esencial en cuanto a su contenido. A no ser, dice, que un único y mismo ser algo «*τι εν και το αυτ0*» se predique de muchos «*επι πλειονων*» inequivocamente, no puede haber absolutamente ningún universal, «*καθολου*», ni ninguna demostración, «*αποδειξις*» [19]. Exactamente en este sentido comentó también el Aquinate aquel pasaje [20].

Fuetscher parece haber sido víctima de una importante confusión con su oposición, en cuanto al contenido, de la forma metafísica y física de la cosa, oposición que tenía por objeto refutar el mencionado paralelismo aristotélico partiendo precisamente de los supuestos tomistas. Ya hemos encontrado esta oposición aparente en las pruebas de Sto. Tomás en pro de la unicidad de la forma substancial [21]. Según Fuetscher, entre la forma metafísica y la forma física que Tomás atribuye a la cosa hay una gran diferencia de contenido, y, por tanto, falta todo paralelismo, y esta diferencia tiene que deducirse precisamente del principio de individuación tomista [22]. ¿Cómo así? Tanto según los tomistas como según Sto. Tomás mismo [23], la abstracción tomista consiste en que el *intellectus agens* abstrae la forma real-física de la materia «individuante» [24]. Mas, pregunta Fuetscher, ¿son el conocimiento de la esencia y el conocimiento de la forma expresiones equivalentes, como Tomás parece decir? [25] Con esto queda establecida claramente la oposición entre esencia metafísica y física en sentido tomista. Lo que -según la doctrina

[18] *Quodl.* VIII a. 1; I 85, 2 ad 2; II *Sent.* d. 3 q. 3 a. 2 ad 1; *Pot.* q. 5 a. 9 ad 16.
[19] I *Anal. Post.* c. 11 (I 131, 36-41)
[20] *In I Anal. Post.* lect. 18 (Vivès. 22, 149)
[21] Fuetscher, *Akt und Potenz.* pp. 299, 301, 303, 305, 309.
[22] Ib. 256, 258, 273.
[23] 273-74
[24] 258
[25] 257-58. Aquí se encuentran, al parecer, Tomás y los tomistas en el mismo terreno. Sin embargo, al fin de toda la exposición se vuelve a calificar a éstos de tomistas «modernos» (280).

tomista- constituye la esencia de la cosa corpórea es la forma, mientras que la materia sólo condiciona la diversidad puramente numérica de los individuos singulares [26]. En cambio, la forma metafísica, como esencia específica, comprende verdaderamente mucho más: todas las características, y sólo aquellas, que se requieren para determinar una cosa en su peculiaridad [27].

Hemos hablado arriba de una confusión importante. Sabido es que «forma» -esto sucedió ya en Aristóteles- se toma en un sentido doble: como esencia de una cosa y como coprincipio de la materia en la constitución de la cosa corpórea, puesto que de ambas, materia y forma, consta la esencia del cuerpo. En la abstracción tomista, la esencia corpórea individual, que consta de forma actual y materia actual, se convierte en esencia universal, que consta de la forma universal y la materia universal. Por consiguiente, la abstracción tomista no es una abstracción de la mera «*forma substantialis*» de la materia «individuante», como Fuetscher supone siempre [28]. Aquí se encierran nada menos que dos alteraciones fundamentales del tomismo. En primer lugar, una abstracción tomista de una materia «individuante» -ésta sería la materia prima potencial- no existe en absoluto, sino una abstracción de la materia actuada en el compuesto. En segundo lugar, la abstracción tomista no es una mera abstracción de la forma substancial del ser corpóreo, sino de toda la esencia corpórea, que consta de la *forma communis* y de la *materia communis*, de la materia concreta, es decir, de la materia individual. ¿Sucede verdaderamente así en la concepción tomista? ¿No sabe Fuetscher que el ínfimo grado de abstracción, el llamado físico, consiste, según Aristóteles y Sto. Tomás, en abstraer la *forma communis* y la *materia communis* de la forma y de la materia *singularis*-concreta? [29] ¿Acaso no protestó Sto. Tomás mismo contra la opinión de Fuetscher, según la cual, la forma sola, sin la materia, sería la esencia corpórea? [30] Por lo demás, en todo el capítulo segundo de «*De ente et essentia*» encontramos la prueba de que en la individuación tomista no se individualiza la forma sola, sino la esencia específica del ser corpóreo,

[26] 258.

[27] 259.

[28] Este pensamiento informa todo su libro, sobre todo aquellos pasajes que tratan expresamente de la ciencia (255-272) y del problema de los universales (273-280).

[29] *In lib. Boët. De Trinitate*, q. 5 a. 3; *S. Th.* 1 40, 3; I 85, 1 ad 1: «*Et hoc abstrahere universale a particulari... considerare sc. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum.*»

[30] «*Quidam putaverunt quod species rei sit forma sola et quod materia non sit pars speciei; sed secundum hoc in definitionibus rerum corporalium non poneretur materia; et ideo aliter dicendum est quod materia est duplex, sc. communis et signata vel individualis... Intellectus igitur abstrahit speciem rei materialis a materia sensibili individuali non autem a materia sensibili communi*»; I 85, 1 ad 2.

que consta de materia y forma [31]. Así han interpretado también los tomistas, con Cayetano [32], Glossner, De María, S.J., y Gredt, O.S.B., a Sto. Tomás.

Por consiguiente, hablando en términos tomistas, el ser corpóreo, tanto en el orden físico como en el metafísico, consta de materia y forma. ¡Por tanto, también aquí se da el paralelismo! Y, por consiguiente, no es ningún supuesto falso para la tesis de la unicidad de la forma en el hombre [33]. Con esto caen también por tierra las numerosas conclusiones que Fuetscher sacó de su errónea confusión [34]. Mas de lo dicho se deduce también claramente que se ha tratado de entrelazar demasiado estrechamente con la materia prima como principio de individuación la abstracción quiditativa tomista junto con todo aquello que sobre ella descansa. Aun cuando la materia prima no fuera principio de individuación, la abstracción tomista, partiendo de lo concreto-material, estaría plena y absolutamente justificada. Con esto pasamos ya a una tercera determinación del paralelismo.

iii) El paralelismo tomista no se refiere a la existencia o manera de ser de las esencias de las cosas.

Siempre han distinguido los tomistas entre el «ser algo» -*quid est*- de las ideas universales y su «manera de ser» -*modo quo*-. Desde este último punto de vista no hay ningún paralelismo. Y la importancia de esta tesis es mucho mayor de lo que se ha dicho. Ella otorga sus propios derechos a cada uno de los tres órdenes: al lógico, al abstracto metafísico y al físico. Tiene, por consiguiente, su importancia, tanto para el *universale directum* como para el *logicum* y el *physicum*.

a) Para el *universale directum*. Como esencia abstracta, el *universale directum* posee evidentemente su propia manera de ser, la cual, por haber sido abstraída de todas las condiciones singular-materiales, es inmaterial y, por tanto, absolutamente diversa de la naturaleza, tal como ésta existe en lo material-concreto. ¿Qué da la abstracción a la esencia así considerada? En primer lugar, como hemos dicho, la nueva manera de ser. Esto no levantará aún las protestas de nadie. Es propio de todo conocimiento, incluso del ínfimo conocimiento sensible, el recibir en el conocimiento una nueva

[31] «*Relonquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum.*» «*Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata.*»

[32] *De ente et essentia*, q. 4.

[33] Fuetscher, 303, 305, 309.

[34] A consecuencia de su errónea concepción de la *abstractio*, Fuetscher atribuye a los tomistas, entre otras cosas, un *universale directum in re* (273), una absoluta espiritualización del ser corpóreo (276). Según él, también nuestra tesis del universal como *primum cognitum* dependería de aquello (268).

manera de ser. La abstracción da a la esencia, además, la carencia interna de contradicción para estar en muchos -*aptitudo negativa ad multa*-, porque, en cuanto que está libre de las condiciones concretas, no repugna a su contenido el que pueda ser relacionado con varios. ¿Sirve también de base la abstracción para la inmutabilidad y necesidad de las esencias? Es una mera condición de estas propiedades actuales [35]; porque, si fuera causa, el entendimiento podría cambiar las esencias de las cosas, lo cual, en realidad, no sucede. ¿Cambia la abstracción misma la esencia de la cosa? Concebida en el recto sentido tomista, como abstracción de toda la esencia corpórea de materia y forma, no cambia nada y guarda el paralelismo con las cosas naturales. Pero si se la concibe erróneamente como mera abstracción de la «forma», es un «despojamiento total de la materia», una inmaterialización absoluta de la cosa corpórea [36]. En tal caso, desaparece, naturalmente, todo paralelismo, como también si se considera erróneamente la materia en el *compositum* como «pura potencia» [37].

¡Por consiguiente, la doctrina verdaderamente tomista sobre el *universale directum* no implica, en absoluto, ninguna violación del paralelismo!

b) El *universale logicum*. Por medio de la comparación, la esencia abstracta se hace positivamente atribuible a muchos: «*unum aptum inesse multis*». De aquí se derivan las relaciones lógicas -género, especie, etc.-, que, en cuanto tales, sólo tienen ser en el entendimiento: «*unde relinquitur quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus*» [38].

Aparentemente, amenazan al paralelismo en este orden lógico dificultades considerables. ¿No tienen los géneros y especies, por ejemplo, ser sensible, ser vivo, substancia, en el orden lógico, separadamente, por sí, un contenido determinado y definido, que en el orden físico no existe actualmente en modo alguno? ¡Y, sin embargo, en virtud del paralelismo, las predicaciones deben ser objetivamente verdaderas, es decir, tienen que poseer una correlación en las cosas mismas! [39] También Sto. Tomás distingue lógicamente en el hombre tres almas, que, también según él, tienen en el hombre actualmente identidad real, y pone en guardia contra el peligro de trasladar las distinciones lógicas al orden físico como si fueran reales [40]. Es absolutamente propio de la manera de conocer -lógica- del entendimiento humano el separar contenidos que en realidad son idénticos. El entendimiento llega incluso a definir conceptos, por

[35] *Pot.* q. 5 a. 9 ad 16.
[36] Fuetscher, *Akt und Potenz*, p. 276.
[37] Ib. p. 61.
[38] Thomas in II *De Anima*, lect. 12.
[39] Vid. Fuetscher, ib. 37-40, 165.
[40] I 76, 3.

ejemplo, *humanitas*, que en el orden físico ni siquiera existen como tales. La distinción entre ideas concretas y abstractas y mil otras distinciones lógico-gnoseológicas confirman lo que decimos. ¿Qué sucede aquí con el paralelismo, con la identidad de contenido del orden físico y del metafísico?

A nuestro juicio, esta identidad de contenido no se toca aquí para nada. Tampoco aquí tenemos que ver sino con dos diversas maneras de ser, la lógica y la física, que no afectan en nada al paralelismo. La lógica es *per divisionem et compositionem*; la física se refiere a la manera de existir. Ni los géneros, ni las especies lógicas, ni siquiera los trascendentales, así como tampoco las partes de un concepto separadas lógicamente, son cosas naturales, sino que están realmente en las cosas naturales. Por consiguiente, son conocidos rectamente y sin error como coprincipios constitutivos del ser, virtualmente contenidos en otro. Así, pues, existen físicamente. Su manera de ser lógica es *per divisionem*, por medio de la cual poseen en el orden lógico ser separadamente definible. Ahora bien, que una cosa que en el orden lógico es realmente idéntica -así conciben también los tomistas los géneros y las especies- sea en el orden físico realmente diversa, depende de la manera de existir, la cual, precisamente, es propia del orden físico [41]. Así, pues, el tomismo no deriva del orden lógico sus distinciones reales ni sus composiciones; éstas no son «proyectadas», sino que las toma del orden existencial, es decir, de la experiencia.

c) El *universale potentiale*. Aquí las opiniones se entrecruzan muy confusamente, lo cual acaso se deba también a que, en muchos aspectos, los tomistas no han sido siempre en la fundamentación de este *universale* ni profundos ni afortunados. ¡No basta, ciertamente, con decir: El *universale potentiale* se denomina «*potentiale*», es decir, posible, porque puede ser abstraído! Acaso fuera éste el motivo de que el meritísimo von Hertling rechazara, sin más, este *universale* «*in re*», lo cual halló un eco sumamente gozoso en Joh. Hessen, que aceptó la decisión de aquél con la siguiente observación: por consiguiente, nuestros conceptos universales no tienen «ninguna correlación en la realidad objetiva». Por tanto, no son más que «figuras del pensamiento» [42]. ¿Es semejante conclusión de Hessen por completo ilógica? También Fuetscher está de acuerdo con ella, y dice: «que no puede haber un *universale a parte rei*» [43], y se apoya con toda razón en la autoridad de Francisco Suárez [44]. Con esto desaparecería, indudablemente, todo paralelismo.

---

[41] «*Quidquid enim non est in intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia... Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo factor.*» *De ente et essentia*, c. 5.

[42] *Das Kausalprinzip* (1928), 186.

[43] *Akt und Potenz*, p. 190.

[44] *Disp. Met.*, disp. 5, sect. 2, n. 32.

No fue ésta, por cierto, la opinión de Aristóteles, como hemos visto arriba. Y tampoco, a buen seguro, la doctrina del Aquinate, que no sólo enseña que la ciencia trata de «*quidditatibus rerum in eis existentibus*» [45], sino que, además, siempre que habla *ex profeso* de los universales, enseña que una misma esencia o naturaleza, abstractivamente, en el espíritu, se atribuye lógicamente a muchos y existe al mismo tiempo en el individuo: «*natura ipsa, quae est in particularibus*» [46], «*sicut natura lapidis in hoc vel illo lapide*» [47], «*prout habet esse in singularibus*» [48]. ¡Aquí, al parecer, los llamados neotomistas se encuentran nuevamente en el terreno de Sto. Tomás!

Pero examinemos ahora la cosa en sí y veamos de qué manera la esencia se encuentra también realmente en los singulares. Y la cuestión debe ser considerada rigurosamente a base de realidades, desde un doble punto de vista.

α) Consideramos como una realidad innegable el que las esencias de las cosas son concretamente singulares en las cosas singulares en cuanto a su manera física de existir. Esto lo dice Sto. Tomás en aquellas palabras: «*natura lapidis in hoc vel illo lapide*», o cuando dice de la naturaleza humana: «*non est nisi in hoc vel illo homine*» [49], o cuando, para él, conocer la esencia es equivalente a comprender «*formam in materia quidem corporali individualiter existentem*» [50]. Aquí se encuentra Tomás en oposición a Duns Escoto, que adscribió a sus formalidades en las cosas singulares, en cuanto que son comunes, manera actual de existir, lo cual rechaza Tomás expresamente [51]. Por eso carece, sin duda, de seguridad histórica el atribuir al tomismo, comparado con el escotismo, un realismo más fuerte [52]. Además, si las esencias son, en las cosas singulares, diversas, más perfectas y menos perfectas, esto se refiere a su diversa manera de existir y no contradice en modo alguna al paralelismo. Hay un «individualismo» tomista, como expondremos más adelante.

β) Por otra parte, consideramos también como realidad innegable que toda esencia creada, singularmente existente, posee la aptitud, la potencia, para no existir, es decir, que, de suyo, puede existir y no existir, es contingente y, en virtud de su contingencia, es multiplicable -*multiplicabilis*- y, por tanto, lleva en sí el fundamento real de la posibilidad de «devenir univer-

[45] *De spirit. creat.*, a. 9 ad 6.
[46] II *Sent.* d. 3 q. 3 a. 2 ad 1.
[47] *Quodl.*, VIII a. 1.
[48] *Pot.* q. 5 a. 9 ad 16; I 85, 2 ad 2.
[49] I 85, 2 ad 2.
[50] I 85, 1.
[51] «*Dicendum quod triplex est universale. Quoddam est in re, sc. natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu.*» II *Sent.* d. 3 q. 3 a. 2 ad 1.
[52] Fuetscher, ib. 53-251.

sal», mientras que Dios, en virtud de su absoluta actualidad, excluye toda «multiplicabilidad» y multiplicación [53]. Negar la realidad de esta potencia sería negar la realidad de la contingencia misma y poner en tela de juicio el devenir. Precisamente el devenir, es decir, lo dinámico en la naturaleza física, anuncia lo estático y requiere algo permanente en el flujo del devenir. Con esto me refiero a la realidad de mil diversas maneras confirmada: que, en el devenir, la causa eficiente es generadora según una naturaleza quiditativamente determinada e inmanente a ella. El hombre engendra siempre un hombre; el animal, un animal de su especie. Además, la realidad de que, en el devenir del nuevo ser, donde, para la transformación de la semilla, tienen que colaborar las más diversas fuerzas naturales y causas materiales y eficientes, todas están subordinadas a la esencia del nuevo ser y ordenadas a ella, de manera que Tomás puede decir profundamente: lo que es engendrado, es siempre, ciertamente, un *singulare*; pero la tendencia natural se ordena siempre en definitiva a la esencia; «*ultima intentio naturae est ad speciem, non autem ad individuum neque ad genus*» [54]. En la cosa natural producida, por ejemplo, en el hombre, la naturaleza o esencia es, ciertamente, en cuanto a su existencia actual o, como dice Tomás: «*per accidens ad corruptionem individui*» [55], continuamente mudable, puede ser y no ser. Mas, «*per se*», de suyo, es siempre la misma: el ser es siempre «ser» y no «no ser»; la causa es siempre «causa» y no «efecto», e incluso el devenir es siempre «devenir» y no «no devenir».

Así pues, también en el orden físico hay algo inmutable y eterno, «*aeternum quod est semper*» [56], un verdadero *universale* en el devenir, puesto que es siempre lo mismo en el devenir, es decir, un *universale potentiale.*

Esto fue lo que Aristóteles [57] y Sto. Tomás [58] acentuaron frente a la filosofía del devenir absoluto, defendido por Heráclito. Sobre este *universale* descansan las leyes que el naturalista busca en el flujo del devenir. Sólo esta concepción de la naturaleza física hace justicia a aquel ejemplarismo del

---

[53] *De ente et essentia*, c. 5.

[54] A la objeción: «*Universalia sunt perpetua et incorruptibilia*», contesta Tomás en *Verit.* q. 1 a. 5 ad 14, que también el *universale* en la cosa singular es *perpetuum*: «*quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui*»

[55] I 85 a. 3 ad 4; *Verit.*, q. 3 a. 8; *De angelorum natura* (subst. separat.), c. 8 (Ed. Vivès, 27, 291)

[56] «*Alio modo potest considerari (universale) secundum esse quod habet in singularibus et sic verum est quod est semper, quia est quandocumque est suum singulare.*» *Pot.*, q. 5 a. 9 ad 16; *Verit.*, q. 1 a. 5 ad 14.

[57] III *Met.*, c. 5 (II 510, 17 ss.)

[58] *De spirit. creat.*, a. 10 ad 8; *S. Th.* I 86, 3 dice Tomás: «*nihil enim adeo contingens est, quin in se aliquid necessarium habeat*»...«*contingens est quod potest esse et non esse: potentia autem pertinet ad materiam, necessitas autem consequitur rationem formae*».

cristianismo, que enseñaron Platón, Plotino, Agustín, Tomás, Buenaventura y todos los grandes ingenios de la Edad Media, según el cual, la maravillosa variedad de la Naturaleza, visible en sus leyes, no es más que una imagen de las ideas divinas, que están en la mente de Dios como modelos y ejemplos de aquélla. Finalmente, aquí se encuentra también el único fundamento sólido y real del derecho natural.

Cierto es que toda esta concepción del *universale potentiale* se basa en la distinción real entre esencia y existencia. Si ambas se identifican realmente en la cosa actual-singular, la esencia, en cuanto tal, será contingente, como la existencia. Pero esto repugna a la efectiva contingencia de las cosas. Por consiguiente, la mencionada distinción no es algo «proyectado» desde nuestro espíritu, sino que tiene su fundamento en el ser más profundo de la creatura en cuanto tal.

Así se cierra en la doctrina tomista sobre los universales el círculo del paralelismo: una misma esencia existe en el *universale logicum*, *formaliter*; en el *universale directum*, *actualiter*; en el *physicum*, *potentialiter*, y en el espíritu de Dios, *exemplariter*. Mas para toda esta concepción, es fundamental la doctrina del el acto y la potencia.

II
La primacía intelectual de lo universal

Tampoco nosotros negamos todo conocimiento intelectual de lo singular-material, como más tarde diremos. Además, es también indudable para nosotros que, si lo singular-material fuera, aquí en la tierra, directamente asequible para nuestro entendimiento, tendría que ser, asimismo, lo primero conocido en el orden intelectual, porque, a consecuencia del conocimiento sensible, cuyo objeto directamente propio es, efectivamente, lo material-singular, también espiritualmente tendría que estar más próximo a nosotros lo singular que lo universal. La cuestión que aquí se discute es la siguiente: *si aquí en la tierra es de algún modo posible un conocimiento intelectual directo de lo singular-material, o bien, si el conocimiento de lo universale tiene que preceder necesariamente a aquél, y, por tanto, posee la primacía.*

Que nosotros sepamos, los primeros defensores manifiestos del conocimiento intelectual directo de lo concreto-material, aparecieron en la segunda mitad del siglo XIII. Cierto es que ya los primitivos agustinianos habían sido partidarios de un conocimiento directo de lo espiritual-singular. Pero, junto con los aristotélicos, convenían los grandes agustinianos, como Alejandro de Hales y Buenaventura, en que los seres corpóreos, visibles y material-singulares, no son objeto directo del entendimiento, sino el universal abstraído de ellos. Mas pronto se originó un cambio de rumbo. Sabemos que, entre otros, ya Mateo

de Aquasparta [59] (†1302), Ricardo de Mediavilla [60] (†1300), Rogerio Marston [61] (†1303), Guillermo de la Mare [62] (†1298) y Duns Escoto [63] (†1308), defendieron el conocimiento directo de lo singular-material. Es innecesario acentuar que los tres nominalistas: Pedro Auréolo [64] (†1323), Guillermo Durando [65] (†1334) y Guillermo de Ockham [66] (†1349), apoyados en el principio fundamental de su filosofía -sólo existen cosas singulares-, tuvieron que reclamar para el entendimiento el conocimiento directo de lo singular-material. Entre los partidarios posteriores destaca Francisco Suárez, que basó en esta tesis toda su metafísica, como hemos de ver más adelante.

Resumiendo, nos limitamos a plantear aquí dos cuestiones: ¿Qué es lo que habla en pro de la primacía de lo universal? ¿Qué es lo que habla en contra de la primacía de lo singular-material?

¿Qué es lo que habla en pro de la primacía de lo universal? Que Tomás adoptó posición a favor de esta primacía, no habrá quien se atreva a ponerlo en duda [67]. La debilidad de su posición consiste, según los adversarios, en que consideró la materia como supuesto para el principio de individuación. Hay, ciertamente, una conexión entre ambas cuestiones, aun cuando acaso no sea tan íntima como muchos creen, porque no distingue suficientemente entre los principios individuales, que existen y tienen que existir actualmente en todo lo singular, y la cuestión acerca de la causa de los mismos. Procuremos fundamentar la solución tomista por medio de la precisión, pues la precisión de una cuestión complicada es con frecuencia el mejor fundamento para su solución. Esto debemos hacerlo punto por punto.

1.- Toda la cuestión afecta al hombre únicamente en cuanto que éste, aquí en la tierra, integrado por alma y cuerpo, es cognoscente [68]. ¡Esto nadie lo discute!

2.- Tampoco se discute entre los dos bandos que todo ser corpóreo y, por tanto, también el hombre cognoscente, conste de materia y forma, como de

[59] Vid. Grabmann, *Die phil. u. theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus v. Aquasparta.* Wien, 1906, p. 90.

[60] Vid. Überweg-Geyer, p. 489.

[61] Ib. 488.

[62] Vid. Grabmann, ib. 85.

[63] II Report. Paris. d. 12 q. 8; II *Oxon.*, d. 3 q. 6 q. 11; d. 9 q. 2; III *Oxon.*, d. 14 q. 3; VII *Met.*, q. 14, q. 15.

[64] II *Sent.*, d. 12 q. 1 a. 2; vid. Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, II, 975; Überweg-Geyer, p. 526.

[65] II *Sent.* d. 3 q. 2; IV *Sent.* d. 49 q. 2, 8; Überweg-Geyer, p. 523. Prescindimos por el momento de si aquí se trata únicamente de una primacía temporal de lo singular

[66] «*Idem omnino est obiectum sensus et intellectus.*» *Quodl.* I q. 13.

[67] I 86, 1; *Verit.* q. 10 a. 5; *q. disp. De Anima*, a. 20. *In III De Anima*, lect. 8; I 85, 3.

[68] Ib. y I 84, 7.

partes esenciales.

3.- Nuestra cuestión no tiene nada que ver con el conocimiento de la esencia específica de las cosas corpóreas, que consta de «materia» y de la «forma» substancial que actúa a la materia, esencia que, conocida abstractivamente, se hace «universal», integrada por la *forma communis* y la *materia communis* [69]. Esta esencia es fuente de las propiedades, actividades y leyes corpóreas universales, sobre las cuales se basa la filosofía natural. Por ser universales, encuéntranse también en cada individuo, y así puede decir Sto. Tomás que el entendimiento, con su especie de conocimiento más eminente, comprende lo individual con más profundidad que los sentidos [70]. Por consiguiente, la abstracción tomista no consiste en el conocimiento de la forma corpórea sin la materia, sino de la esencia corpórea integrada por la forma y la materia [71].

4.- En consecuencia, el ser individual tiene su fundamento en esta esencia, en esta forma y en esta materia actualizada, tal como corresponde a Pedro y no a Pablo, ni a ningún otro individuo. Esta naturaleza individual es en cada individuo la razón de sus «principios individuales», de los cuales se derivan las propiedades y actividades individuales, todo lo cual delimita a este individuo frente a todos los demás en su propio ser individual [72]. Tampoco aquí se habla todavía para nada del llamado principio de individuación, que sería la «causa» de todo aquello, si es que hay un principio semejante. Los principios individuales son principios, ya inmanentes al individuo, del ser propio de éste, principios que todos tienen que admitir, aunque no admitan principio de individuación.

5.- ¿Qué conocimiento poseemos, en realidad, de esta naturaleza individual? Aquí está el gran misterio, en el que se piensa poco. ¿Quién conoce la naturaleza individual interna, propia de Pedro o de Pablo? Los filósofos antiguos, con Porfirio, describían al individuo por ciertas particularidades meramente externas, como «nombre», «origen», «patria», «profesión», «época de su vida», etc. ¿Qué tiene esto que ver con el conocimiento de la naturaleza individual interna, que es raíz y fuente precisamente de este ser individual, de esta vida y de este ser activo? ¿Hemos progresado nosotros en esto? Los actuales protocolos judiciales proceden en la descripción de la persona individual de una manera completamente porfiriana. Cierto que los sentidos

[69] I 86, 1; *Verit.* q. 10 a. 5; *De ente et essentia*, c. 2.

[70] ¡A la objeción: el entendimiento, como facultad superior, tiene que ser también capaz de todo aquello que pueden hacer los sentidos, es decir, conocer directamente lo singular, contesta Sto. Tomás siempre en el sentido indicado! I 86, 1; *Verit.* 10, 5 ad 5; *De Anima*, a. 20.

[71] I 85, 1 ad 4.

[72] *Verit.* 10 a 5; *De ente et essentia*, c. 2.

conocen lo individual directamente, en cuanto que lo individual es sensible, y nos ponen de relieve específicamente, con suficiente claridad, lo que en lo individual está realizado, para hacernos posible la abstracción de lo esencial -hombre, animal, planta-. Pero aquí no se trata de eso, sino del conocimiento de esta naturaleza, en medio de esta envoltura y complicación de condiciones propias, materiales y singulares. Yo preguntaría a un maestro de primera enseñanza que tiene a su cuidado día tras día, durante ocho años, a veinte alumnos y estudia la naturaleza propia de cada uno, si su juicio va más allá de ciertas conjeturas más o menos probables sobre la naturaleza individual, a pesar de la agudeza de su entendimiento y de la multitud de sus experiencias. La naturaleza individual interna ha sido y sigue siendo un misterio para el entendimiento humano. De hecho, no existe ningún conocimiento intelectual directo de lo individual, y quienes lo suponen no han hecho avanzar al problema un solo paso. ¡Los resultados son los mismos que en el conocimiento indirecto!

6.- ¿Cuál puede ser la razón de esta incognoscibilidad intelectual de lo individual en sí? Nosotros hacemos responsable de ella a la materia. ¿Por qué? La naturaleza individual es singular porque consta de esta materia singular y de esta forma singular. La forma, de suyo, si no estuviera unida con esta materia, no sería ningún obstáculo para el conocimiento del entendimiento espiritual, porque éste todo lo conoce por medio de formas espirituales, incluso la *materia communis*. La singularidad, si fuera espiritual, tampoco sería, de suyo, ningún obstáculo para el conocimiento del entendimiento espiritual. Así lo dice Sto. Tomás [73] de acuerdo con S. Buenaventura [74]. El auténtico obstáculo de todo conocimiento directo de lo singular por el entendimiento espiritual es esta materia, que también individualiza y, por tanto, materializa a la forma y a toda la esencia. Y ¿por qué la materia concreta es obstáculo semejante para el entendimiento espiritual? Porque lo «espiritual» y lo «material» se oponen diametralmente: «*Cum enim maxima sit distancia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile*» [75]. Dios conoce, indudablemente, también la materia concreta de una manera perfectísima, pero la conoce en cuanto que es causa de la misma [76]. Con esto se nos aclara ya por completo la incognoscibilidad intelectual de la naturaleza individual. La materia -concreta- tiene la culpa, porque la unión individual de materia y forma es substancialmente diversa en cada individuo, según su generación,

[73] «*Dicendum quod singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur, nisi immaterialiter; et ideo, si sit aliquod singulare et immateriale, sicut intellectus, hoc non repugnat intelligi.*» I 86, 1 ad 3.

[74] I *Sent.* d. 39 a. 1 q. 2.

[75] *De Anima*, a. 20.

[76] Ib. y I 14, 11.

sexo, herencia, etc., puesto que la materia potencial está diversamente actualizada [77]. También es la materia, en todo individuo, la fuente de perpetuas alteraciones y, por fin, de la muerte, por lo cual los principios individuales nunca poseen más que una estabilidad relativa. A consecuencia de esto, es, incluso, imposible un conocimiento seguro de la naturaleza individual [78]. Todo esto se refiere únicamente a la manera de existir de las esencias en el individuo y, por tanto, no habla en contra del paralelismo.

7.- Con esto queda afianzado el elemento principal de la tesis tomista: en la tierra, todo conocimiento intelectual directo es abstractivo. Y eso se deduce tanto de parte del objeto como del entendimiento mismo.

El objeto natural directo del entendimiento humano en su vida terrenal son, evidentemente, las esencias del mundo sensible. Pero éstas existen en el mundo sensible individual y materialmente [79]. Por tanto, tienen que ser liberadas de su manera de existir material para llegar a ser objeto del entendimiento. Esto sólo es posible por medio de la abstracción [80], que, por medio del *intellectus agens*, convierte en algo actual inteligible lo que en el *phantasmata* sólo se contiene potencialmente; porque ninguna *species* meramente *sensibilis*, precisamente porque presenta lo material, está a la altura del entendimiento espiritual para poder ser su objeto. Por consiguiente, objeto directo del entendimiento terrenal sólo puede serlo lo inmaterial-abstracto, lo universal, que deja atrás a lo singular-material [81].

El mismo resultado se deduce por parte del entendimiento cognoscente. Como facultad del alma, la cual es en esta vida forma substancial del cuerpo y, por tanto, está substancialmente unida con el cuerpo, el entendimiento, aunque inmaterial, depende también de la materia [82] y, por consiguiente, tiene que extraer incluso lo inmaterial de la materia concreta, es decir, tiene que abstraerlo de ella [83] y transformarlo en universal, y así, como indica el célebre principio, considerar la «*naturam universalem in particulari existentem*» [84].

Y esta dependencia del entendimiento terrenal con relación a la materia la confirman innumerables realidades, cuales son: que el entendimiento, sin los *phantasmata*, no es capaz de adquirir la idea correspondiente; que sus ideas tienen que ir siempre acompañadas de las correspondientes imágenes

[77] II C.G. 81; I 76, 2 ad 3; 1 85, 7 ad 3.

[78] «*Dicendum quod singulare secundum quod est sensibile, sc. secundum corporalem immutationem nunquam fit intelligibile.*» *De Anima*, a 20 ad 16.

[79] I 86, 1.

[80] I 85, 1.

[81] I 86, 1.

[82] *De Anima* a. 20.

[83] I 86, 1.

[84] I 84, 7; I 85, 1 ad 1.

sensibles; que necesita de éstas para comunicar sus ideas a otros [85]; que las lesiones de los órganos sensitivos estorban el pensar [86]; además, que el entendimiento, incluso para el conocimiento de las substancias espirituales aquí, en esta vida, no puede prescindir de las imágenes de la fantasía [87]. Todo esto apenas podría comprenderse si el conocimiento intelectual de lo singular fuera directo.

Esta misma dependencia del entendimiento con relación a los *phantasmata* nos ilumina en lo que se refiere a aquella comprensión intelectual, indirecta y refleja, de la cual Sto. Tomás habla con frecuencia [88]. En cuanto que el entendimiento se remonta al origen de la actividad abstractiva de la idea, puede, cooperando con la facultad estimativa, comprender en cierto modo en la misma *species abstracta* lo singular mismo, de lo cual fue abstraída la idea. Naturalmente, tampoco en este caso comprende la naturaleza individual en sí, sino lo singular, en cuanto que esto le presenta al portador de una especie determinada.

Así, pues, lo que habla en favor de la tesis tomista o de la primacía de lo universal es la efectiva incognoscibilidad de la naturaleza individual aquí en la tierra. En consecuencia, el entendimiento sólo puede conocer por medio de la abstracción de lo concreto-material. Esta manera de conocimiento intelectual abstractivo del entendimiento, que tiene por objeto precisamente lo *universale*, está profundísimamente basada en la unión substancial del cuerpo con el alma, cuyo entendimiento, a causa de esta unión, es solamente capaz de comprender lo inmaterial «en» y «partiendo de» la materia, es decir, lo universal.

Y ¿qué es lo que habla contra el conocimiento espiritual directo de lo singular? Evidentemente, todo lo que acabamos de decir. Pero, todavía otras cosas, que vamos a exponer a continuación con más detalle. Trátase principalmente de dos puntos: la llamada «*abstractio totalis*» de los adversarios y lo singular como objeto del entendimiento.

Ateniéndonos a la historia de la filosofía, podemos distinguir entre los adeptos del conocimiento espiritual directo dos corrientes. Unos, bajo la dirección del nominalismo, especialmente de Ockham, declararon guerra sin cuartel a todo saber quiditativo, es decir, metafísico, y se hicieron precursores del empirismo moderno. Otros, sinceramente preocupados por la suerte de la metafísica, trataron de fundamentar un saber metafísico, partiendo del conocimiento intelectual directo, por medio de la llamada *abstractio totalis*

[85] I 84, 7.
[86] I 84, 8.
[87] I 84, 1 ad 3; I 88, 1.
[88] I 86, 1; *De Anima*, a. 20; *in lib. III De Anima*, lect. 8.

[89], que pusieron en lugar de la abstracción quiditativa tomista. En virtud de esta *abstractio totalis*, resulta para la génesis del universal el siguiente cuadro, brevemente esbozado. El entendimiento humano conoce lo singular-material directamente por medio de una *species* que le es propia: «*Intellectus cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem*» [90]. Este conocimiento directo de lo singular es, por tanto, el primer conocimiento intelectual, anterior al de lo universal [91]. Por medio de la comparación de los diversos *singularia*, el entendimiento conoce después aquello en que éstos convienen: «*convenientia illorum*» [92]. En este descubrimiento de lo semejante en varios singulares consiste la abstracción de la naturaleza común -del *universale* [93]-, que luego puede ser lógicamente diferenciada por medio de nuevas comparaciones, en diversos géneros, etc. Que esta teoría de la abstracción apenas tiene de común con la de Sto. Tomás y con su concepción del *intellectus agens* el nombre, es cosa que también Fuetscher concede [94]. Y, ahora, algunas observaciones críticas acerca de toda la teoría.

La fundamentación científica de esta doctrina de los universales nos parece una empresa a la que se escapa el fin, así como los medios adecuados y los resultados apetecidos.

El fin de esta abstracción total es, lo mismo que el de la abstracción tomista, fundamentar el saber objetivamente quiditativo-metafísico. Ahora bien, suponiendo que el paralelismo tomista sea falso, como Fuetscher afirma, junto con Suárez, y que, por tanto, la naturaleza, la *quidditas* del concepto universal, no esté de manera ninguna, ni siquiera potencialmente, en las cosas singulares, de modo que sea verdad lo que dice Suárez: «*neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis quod reapse commune sit*» [95]; en tal caso, es absurdo que busquemos algo «esencial», quiditativo, en la cosa singular por medio de la abstracción, puesto que en el singular no habrá absolutamente nada quiditativo, ni actual ni potencialmente. Esta fatal consecuencia se nos presenta con mayor claridad aún si suponemos, con Suárez y Fuetscher, que en lo singular la esencia y la existencia, el «ser algo» y el «ser esto», se

[89] Vid. Fuetscher, ib. 53, 55, 277.

[90] Suárez, *De Anima*, IV, c. 3, n. 3.

[91] «*Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species quae in intellectu imprimitur est rei singularis: ergo id quod concipitur ipsum est singulare.*» Ib. n. 15.

[92] «*Eo ipso quod sensus cognoscit singulare potest intellectus facillime illud cognoscere universale. Universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium et convenientia illorum, ut ab aliis abstrahatur natura communis; ergo prius concipitur singulare quam universale.*» Ib. Además Fuetscher, 269.

[93] Suárez, ib. *De Anima*, IV c. 2 n. 1.

[94] Fuetscher, ib. 269.

[95] *In Met. disp.* 5, sect. 2, n. 33. Es claro que en las cosas singulares no se da un *commune actuale*. ¿Pero un *commune potentiale*? Esto es precisamente de lo que se trata.

identifican realmente. En tal caso, todo sería en lo singular actual y potencial-singular, y resultaría difícil ver por qué el principio de Ockham y de los sensualistas: sólo se da lo singular -*dantur solummodo singularia*- no había de ser verdadero. Aquí se manifiesta de nuevo la doctrina del acto y la potencia como única salvadora, y está fundamentada con una objetividad profunda, como hemos indicado arriba.

Los medios inadecuados. ¿Cómo es posible que el entendimiento, sin suponer de alguna manera algo quiditativamente conocido, partiendo de lo meramente singular, llegue súbitamente a algo real-esencial, a un *commune-quidditativum*? Las semejanzas que conoce por la comparación de los singulares son, a su vez, meramente singulares y, por tanto, externas. ¿Cómo puede esta conveniencia externa y singular de varios singulares llegar a ser algo esencial y constitutivo para varios singulares? ¿Quién da esta *communitas quiditativa*? En las cosas materiales no está, ni siquiera potencialmente; esto implicaría paralelismo. ¿La da el entendimiento? En tal caso, los universales sólo tendrían fundamento en el entendimiento = subjetivismo. ¿No habrá sido éste el motivo de que tanto se ensalzara el poder del espíritu humano en la realización del universal suareziano? [96] Desgraciadamente, semejante poder es excesivo. En esto consiste la diferencia entre ambas concepciones, en que, según la tomista, el entendimiento da a la naturaleza universal únicamente la manera de ser, no el contenido -éste procede de las cosas-, mientras que, según la otra, le da la manera de ser y el contenido, lo cual, precisamente, constituye el peligro de esta última concepción para la realidad de la ciencia. Nunca se llegará, partiendo de lo meramente singular solo, a resultados quiditativos. Y no se diga que también Tomás y los tomistas prueban la existencia de Dios y la esencia específica de las cosas, por ejemplo, del hombre, partiendo de lo singular. Parten siempre del efecto quiditativamente concebido y, avanzando apoyados en el principio de causalidad entendido también quiditativamente, obtienen sus resultados. Por consiguiente, suponen de antemano la abstracción esencial de los universales. Sin esto no es posible, a nuestro parecer, metafísica alguna.

En correspondencia con todo esto, tampoco los resultados de esta doctrina de los universales son los apetecidos. La mera semejanza de las cosas singulares [97], sin ninguna identidad interna y esencial en ellas, no da nunca como resultado de esta doctrina de los universales una prueba apodíctica. Los conocimientos de semejanzas nunca pueden dar más que conclusiones de probabilidad. ¡Siempre el mismo peligro para una verdadera metafísica!

Lo que, finalmente, queremos exponer con toda brevedad como segundo

[96] Fuetscher, 270

[97] Vid. Fuetscher, ib. 277.

elemento fatal de la mencionada doctrina de los universales es lo siguiente: esta doctrina, con su conocimiento intelectual directo de lo singular-material, ha asestado un rudo golpe a la distinción esencial entre lo inmaterial y lo material, como ya De María, S.J., y Gredt, O.S.B., pusieron de relieve, y, al mismo tiempo, ha debilitado considerablemente la causalidad del objeto del conocimiento sobre la facultad cognoscitiva, causalidad de que depende la realidad de nuestro conocimiento, potencializando, además, la actividad del entendimiento, como ya lo había hecho Plotino. Ensálcese, enhorabuena, el poder del glorioso entendimiento humano. Pero siempre dará que pensar el hecho de que la historia de la filosofía nos diga que precisamente a la exageración de la actividad del entendimiento debe su origen el subjetivismo. También el moderno materialismo ha sacado ventajas de aquella equiparación del objeto del entendimiento y de los sentidos, es decir, se le han allanado, sin duda involuntariamente, los caminos, porque desde la tesis de que entendimiento y sentidos tienen el mismo objeto específico no hay más que un paso a la negación de toda distinción esencial entre el entendimiento y los sentidos. Que con esto se ha dificultado también toda clara distinción entre las facultades anímicas y entre los diversos ramos del saber, es cosa que se ha puesto de relieve frecuentemente y con razón. ¡Aquí y en todo lo que se refiere al problema de los universales, una consecuente aplicación de la doctrina del acto y la potencia hubiera señalado rumbos diversos de los que ha trazado la llamada *abstractio totalis*!

9.2. Las primeras ideas trascendentales (el ser)

Llamamos trascendental a toda idea que está por encima de determinadas categorías y, por consiguiente, corresponde a varias categorías, por ejemplo, causa y efecto, esencia y existencia, acto y potencia. Trascendentales en el sentido más estricto son, evidentemente, las ideas del ser, de lo uno, de lo verdadero y de lo bueno, puesto que abarcan todo lo que es o puede ser y, por su parte, comparadas entre sí, se identifican realmente. Así, lo verdadero, aunque conceptualmente, es decir, lógicamente, añade al ser una relación a un entendimiento pensante, no es, sin embargo, verdadero, sino en cuanto que expresa ser [1]. Asimismo lo uno, aun cuando conceptualmente incluye la indivisibilidad, es «uno» o único sólo en cuanto que es ser [2]. Este fue el error primero y más fundamental de Plotino, que concedió al $\varepsilon\nu$, a lo «uno», la primacía sobre el $o\nu$, sobre el ser. Igualmente, lo bueno expresa, es verdad, una relación conceptualmente necesaria con la voluntad. Pero todo lo bueno es bueno únicamente en cuanto que posee ser [3]. Así, pues, el ser está, evidentemente, en el orden ontológico, a la cabeza de todos los trascendentales; más aún, el orden ontológico recibe incluso su denominación del ser, del $o\nu$. Si también noéticamente, es decir, en orden al origen del conocimiento, posee el primer rango, es precisamente la cuestión principal que vamos a considerar aquí. Mas vaya por delante una breve aclaración sobre el sentido múltiplemente diverso del ser.

Cuando Sto. Tomás describe el ser en su sentido más general como aquello a lo que corresponde el ser -*id cui competit esse* [4]-, esto nos dice aparentemente muy poco. No obstante, esta definición meramente descriptiva nos lleva a tres diversos seres -no puedo denominarlos géneros del ser, porque el ser, en cuanto tal, no conoce género alguno-, el lógico, el real y el ético, o, como decían los latinos: el *ens rationis*, el *ens reale* y el *ens morale* [5]. Como quiera que el ser ético -*ens morale*- tiene por objeto la recta ordenación de las actividades volitivas a su fin por medio del entendimiento, podemos pasarlo aquí por alto [6]. Más importantes son ahora para nosotros el ser lógico y el ser real.

---

[1] I 16, 3.

[2] I 5, 1; 16, 4.

[3] I 11, 1.

[4] *Quodl.* II q. 2 a. 3.

[5] Distinción ésta que puso de relieve Agustín (VIII *Civ. Dei*, c. 4; c. 10) y tuvo como autor a Jenócrates, un discípulo de Platón, como ya hizo notas con acierto Sexto Empírico (VII *Contr. Log.* 16, ed. Lips., 373).

[6] Tomás caracteriza este *ens morale* como «*ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*». *In I Eth.*, lect. 1 (Vivès, 25, 232).

α) Nuestro mundo lógico

Fué una pesadilla del idealismo absoluto, el convertir al espíritu humano pensante en padre del ser real y, por consiguiente, de todo el mundo real en su conjunto poderoso. Pero lo cierto es que los adeptos de esta divinización de nuestro entendimiento nunca llegarán a conquistar el mundo, porque están en contradicción perpetua con la sana razón humana. Con todo, no deja de haber en el encanto de aquel sueño un granito de verdad. El entendimiento humano es, efectivamente, padre de un ser, no por cierto del ser real -éste es privilegio de Dios-, pero sí del ser lógico, del ente de razón, que abarca toda la maravilla del mundo lógico, en cuanto que es obra nuestra. ¡Con qué señorial poder hila el espíritu humano, comparando entre los contenidos ideológicos, que por medio de la abstracción recibe de la experiencia, los hilos de las relaciones lógicas -*secundae intentiones*-, da a lo uno ser genérico o ser específico o ser diferencia, confiere a lo uno el concepto del «ser sujeto», a lo otro el de «ser predicado», saca de la comparación de tres conceptos la consecuencia y reordena una y otra vez, reflexivamente, lo que ya ha ordenado! Todo el aparato de nuestra manera de conocer, indefinidamente diverso en los diversos hombres y ante diversos objetos, consta de esta poderosa red de relaciones lógicas. Así pudo Sto. Tomás describir el *ens rationis* como: «*ordo quem ratio considerando facit in proprio actu*» [7]. En cierto sentido, este reino lógico del entendimiento humano es incluso más amplio que el mundo real, porque nuestro entendimiento puede considerar también lo que realmente no es -la ceguera, por ejemplo- en orden a lo que debía ser -*ad modum entis*-. Así tenemos algo, un contenido lógico, que objetivamente no es; algo que, por consiguiente, es un *ens rationis*. Y esto hace posible que un juicio pase a ser en la proposición una relación lógica, una *intentio secunda*, por lo cual Sto. Tomás distingue acertadamente en las negaciones un doble *ens rationis*, el de la *negatio* y el de la *relatio logica* [8]. De esta manera también las privaciones -*privationes*- e incluso el ente imposible -*negationes simpliciter*- pertenecen al reino lógico del entendimiento [9]. Pero aquello en que, como en un punto crucial, concurren todas estas innumerables relaciones lógicas y que con demasiada frecuencia ha sido confundido con el *ens trascendentale*, es el término de unión «ser», la cópula de la proposición, porque los predicables están ordenados a él como a su fin, y el raciocinio, que consta de proposiciones, se basa sobre él. Esta misteriosa cópula «ser» es la que constituye lógicamente la enunciación, tanto si ésta es positiva como si es negativa. Por eso es aquí donde primeramente tenemos la verdad o falsedad lógica, por lo

[7] *In I Eth.*, lect. 1.
[8] *Verit.* q. 21 a. 1; I 28, 1.
[9] I 48, 2 ad 2; *Verit.* q. 21 a. 1.

cual el Estagirita definió la enunciación como «proposición en que hay verdad o falsedad» [10]. Esto es lo que nos explica por qué Sto. Tomás pudo definir también el *ens rationis* simplemente como verdad de la proposición, «*veritas propositionis*» [11].

Que todas estas relaciones lógicas sólo tienen ser objetivo en nuestro conocimiento, en nuestra consideración comparativa, y no en las cosas realmente existentes, es cosa manifiesta, porque en el mundo real no existe ni el ser genérico, ni el ser sujeto o predicado, ni el ser conclusión, ni un ser verdadero o falso [12]. Esta es la razón de que Aristóteles [13] y Tomás, con los Padres escolásticos, llamaran a este ser un «ον εν διανοια», un ser que sólo existe en el espíritu pensante, «*ens in mente*» [14]. No obstante, este ser puramente lógico, que llamamos *secunda intentio* o extensión del concepto, posee también un fundamento en el contenido conceptual [15] -*prima intentio*-, porque, según sea mayor o menor el contenido del concepto, así será diversa su extensión, de lo cual sacaron los lógicos antiguos y modernos este axioma: el contenido y la extensión de los conceptos está en proporción inversa [16]. Así, pues, tampoco en su propia esfera, la del *ens rationis*, es el entendimiento humano absolutamente independiente del mundo real. Así, podemos definir ahora el ente de razón lógico como aquella relación que, producida por el entendimiento comparando, sólo existe en la consideración del entendimiento, pero tiene un fundamento en las cosas.

β) El mundo real

A este ser puramente lógico se opone el *ens reale*. Si bien, en cuanto que es conocido, está también en el entendimiento, pertenece, sin embargo, a un orden completamente diverso, que no ha sido forjado por el entendimiento mismo, a saber, el orden natural [17]. Posee ser objetivo fuera de la consideración del entendimiento, «*extra mentem*» [18], designa al ser real mismo: «*entitatem rei*» [19], ora su esencia, tal como se desarrolla a través de las diez categorías [20],

[10] *Perih.*, c. 4 (I 26, 12).

[11] «*Sciendum est quod... ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera. Alio modo, quod significat propositionum veritatem.*» *De ente et essentia*, c. 1; I 48, 2 ad 2; *Quodl.* IX a. 3.

[12] V *Met.* c. 4 (II 537, 34).

[13] Ib. y IV *Met.* c. 7.

[14] *In IV Met.*, lect. 7 (24, 538 ss.)

[15] *I Sent.* d. 33 q. 1 a. 1 ad 1; *Pot.* q. 7 a. 2 ad 1.

[16] Vid. Überweg, *System der Log.* §54 (5ªEdic.).

[17] «*Ordo quem ratio non facit, sed solum considerat sicut est ordo rerum naturalium.*» *In I Eth., lect. 1.*

[18] *In V Met.*, lect. 7.

[19] I 48, 2 ad 2.

[20] *De ente et essentia*, c. 1; *Quodl.* IX a. 3.

ora el acto existencial de una esencia [21]. Aquí, en el reino del ser real, es donde tenemos que buscar el ser trascendental. Digo «tenemos que buscar», porque el ser real puede ser infinitamente diverso, como lo demuestran las categorías. Puede ser esencia o existencia, acto o potencia, simple o compuesto; además, puede ser necesario o contingente, finito o infinito, substancia o accidente. Pero, trascendental en sentido absoluto, sólo lo es aquello que prescinde de toda determinación próxima y en su más simplicísima esencia expresa un «algo» en oposición a la nada. Claro está que el ser no es conocido por su oposición a la nada, sino que, adquirida la idea del ser, el entendimiento conoce después intuitivamente, basándose en el ser algo, en la *comprehensio mentis*, su absoluta negación, la «nada», la cual, por consiguiente, es conocida por el entendimiento *ad modum entis* [22]. Por eso, el ser *simpliciter* es aquello que es o puede ser en la naturaleza; el no ser, aquello que ni es ni puede ser. Las relaciones mutuas de ambos las determinó fundamentalmente Sto. Tomás.

1.- Todos los seres compuestos de alguna manera categorial, por ejemplo, hombre y animal, jamás incurren en una oposición absoluta entre sí [23], sino únicamente en la de la *diversidad del ser*, «*per diversitatem*». Esto es evidente, porque, en tal caso, a pesar de la diversidad del ser, siempre se encuentra un ser frente a otro ser.

2.- Por el contrario, la oposición entre el ser *simpliciter* y el no ser *simpliciter* es absoluta, pues aquí el ser, como tal, se enfrenta con la negación absoluta. Porque el ser, en cuanto tal, no puede oponerse a otro ser, que, en definitiva, le pertenece, sino únicamente al no ser en cuanto tal [24].

3.- Pero las oposiciones categoriales relativas -*per diversitatem*- presuponen necesariamente la absoluta oposición del *ens* como tal y el *non ens* como tal, porque sin esta oposición absoluta tampoco se dan las relativas [25].

4.- De todo ello resulta lógicamente para Sto. Tomás que el *ens simpliciter* y el *non ens simpliciter* expresan en el orden de los contenidos conceptuales la multiplicidad primera -*prima pluritas*- y la oposición primera -*prima oppositio*- [26]. Que aquí no se trata de una oposición meramente lógica, sino eminentemente real, está fuera de duda, puesto que la oposición se extiende a todo el contenido conceptual y es, al mismo tiempo, motivo funda-

[21] *Sent.* d. 33 q. 1 a. 1 ad 1.

[22] *Lib. Boëthii De Trinit.*, q. 4 a 1 (28, 515); I 11, 2 ad 4.

[23] *Lib. Boëthii De Trinit.*, q. 4 a. 1.

[24] «*Sunt enim huiusmodi secundum seipsa divisa. Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente inquantum est ens. Nihil autem dividitur ab ente, nisi non ens.*» Ib.

[25] «*Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis.*» Ib.

[26] «*Virtus oppositionis primae, quae est inter ens et non ens.*» Ib.

mental de todas las demás oposiciones reales. Todo el rigor de esta oposición nos salta a la vista, si consideramos que todo mero intento de pensar el ser como no ser resulta absurdo. La negación de esta oposición sirve de base al primer absurdo, que es la primera y última barrera de todo pensar y saber humanos; y al cual se reducen, en definitiva, todas las contradicciones. Con esto podemos ya pasar a nuestra tesis.

La primacía noética del ser

La tesis, de ser verdadera, es la continuación y una poderosa confirmación de lo que arriba dijimos acerca de la primacía intelectual de lo universal sobre lo singular. ¿Es la idea del ser, como tal, la primera que adquirimos intelectualmente? Tomás trata frecuentemente esta cuestión. Son característicos para indicarnos su posición los pasajes siguientes: *S. Th.*, I q. 85 a. 3 y *De Veritate*, q. 1 a. 1; q. 9 a. 1. Podemos distinguir, ajustándonos por completo a sus explicaciones, cuatro grados: el punto de partida, el principio de la solución, la solución misma y las conclusiones que de ella se deducen.

Punto de partida

Punto de partida para el origen de las primeras ideas, como de todos los demás conocimientos naturales, es el conocimiento sensible, que por eso es anterior: «*Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva*» [27]. El hecho de que el hombre, sin la ayuda de imágenes de la fantasía, no sea capaz de conocer ni explicar nada espiritualmente, se aplica también a las ideas primeras [28], porque «*principium nostrae cognitionis est a sensu*» [29]. A los innatistas y aprioristas de todos los siglos opone Tomás este principio: el alma es, al principio, una tabla absolutamente inescrita [30], y este otro: «*intellectus quo anima intelligit non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes*» [31]. El célebre axioma: todo conocer es en primer término un ser paciente, «*intelligere est pati quoddam*» [32], se refiere también, por consiguiente, a las primeras ideas. ¡El acto y la potencia son, por tanto, la base del punto de partida para la solución de nuestro problema!

[27] I 85, 3.
[28] I 84, 7; I 84, 3.
[29] I 84, 6.
[30] I 84, 3.
[31] Ib.
[32] I 79, 2; I 84, 3.

Principio de la solución

¡Lo son también para el principio de la solución establecido por Tomás! En el artículo 3º de la *S. Th.* I, 85 plantea esta cuestión: *utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectiva?* La respuesta que contiene nuestro principio dice: genéticamente, en toda la esfera del conocimiento intelectual, lo más común es anterior a lo menos común, «*cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis*»[33]. Esto ha sido negado por todos aquellos que han defendido un conocimiento intelectual directo de lo singular.

La dificultad del principio establecido está en la interpretación de su sentido. Hagamos aquí tres preguntas: ¿Qué es lo que Sto. Tomás no quiere decir con este principio? ¿Qué es, en cambio lo que con él quiere decir positivamente? ¿Cómo lo fundamentó?

a) El principio en cuanto a su interpretación errónea. La proposición: Lo más común es anterior a lo menos común, se refiere *per se*,

1.- no al orden del ser de las cosas que han de ser conocidas, sino únicamente al orden del conocimiento, al orden del saber, si se me permite la expresión. Hay que hacer resaltar esto frente al platonismo, que, a consecuencia de un realismo absoluto, considera siempre lo más común como más perfecto en cuanto al ser que lo menos común [34]. En cambio, según Aristóteles, sucede más bien lo contrario. En todo caso, en el conocimiento, en el cual de la naturaleza de una cosa deducimos sus propiedades, lo primeramente conocido -la naturaleza- es objetivamente más perfecto que lo posteriormente conocido -las propiedades-. En el orden del conocimiento sucede lo contrario. Aquí, lo primeramente conocido es más imperfecto, y lo posteriormente conocido más perfecto, puesto que es más perfecto conocer una cosa en cuanto a su naturaleza y sus propiedades que sólo en cuanto a su naturaleza [35]. Esta distinción entre el orden del ser y el orden del conocimiento desempeñó también un papel importante en la controversia entre Cayetano y los escotistas [36].

El principio: «Lo más común es antes que lo menos común», expresa aquí, por consiguiente, sólo una prioridad del conocimiento, del saber.

2.- Pero incluso en la esfera del conocimiento, sería oportuna todavía una nueva limitación para interpretar debidamente el principio establecido. Esta limitación anula el argumento que Escoto adujo contra la tesis del Sto. Tomás [37]. Lo mismo que en la Naturaleza, también en nuestro conocimiento hay un

[33] I 85, 3.
[34] I 85, 3 ad 1, y ad 4.
[35] Id.
[36] Thomae de Vio Cajetani, *De ente et essentia* (Lugduni, 1572), q. I p. 17-18
[37] Escoto consideró, en el orden del conocimiento abstrato, la confusa idea de la natu-

punto de vista doblemente diverso, el orden de la finalidad -*ordo intentionis*- y el orden del nacimiento -*via generationis* [38]-. Al orden final llámalo también Sto. Tomás el orden de la perfección -*ordo perfectionis*-. Con razón; porque, así como la Naturaleza está ordenada a lo más perfecto como a su fin, así el entendimiento tiende por necesidad natural al conocimiento perfecto como a su fin, el cual es lo primero, «*primum in ordine intentionis*». Y, como quiera que el conocimiento perfecto, puesto que distingue claramente la cosa de todas las demás, es el menos común, no se puede hablar en este orden de una prioridad de lo más común frente a lo menos común [39]. Pero esta finalidad del saber es, al principio, meramente apetecida, es lo primero sólo en cuanto a la intención. En realidad, es, según el axioma: «*Quod est primum in intentione, est ultimum in executione*», lo último en la consecución y en la ejecución. Por tanto, supone la *via generationis*, y sólo aquí, en el orden del nacimiento de nuestro conocimiento -genéticamente- tiene validez nuestro principio: lo más común es anterior a lo menos común.

3.- Pero intentemos aún hacer una tercera limitación. Sto. Tomás mismo hizo referencia a ella [40]. Refiérese al concepto de lo común en sí. Lo común, en su sentido pleno, significa algo, una esencia, en cuanto que tiene relaciones con muchos. La esencia abstraída del *phantasmata* -*universale metaphysicum*- es evidentemente anterior a la atribuibilidad de la misma a muchos -*universale formale* o *logicum*-, que no nace sino de una comparación, porque sin la primera no sería posible la segunda. De aquí se sigue lógicamente que en el mismo concepto de lo común va ya implícita una *prioritas* de uno sobre otro, a saber, la *prioritas* de la esencia sobre su atribuibilidad; en otras palabras, que, genéticamente, el *universale metaphysicum* es anterior al *logicum*. Y en este sentido y con esta limitación ha de entenderse el principio «lo más común es anterior a lo menos común.»

b) Con esto nos queda ya muy facilitada la explicación positiva del principio.

Como cualquier otro conocimiento, también nuestro conocimiento intelectual de una cosa -hombre, animal- puede ser doble: uno claro y determinado, «*per quem distincte et determinate res cognoscuntur*» [41]. Tal es el caso cuando yo conozco distintamente el concepto universal, por ejemplo, viviente, hom-

---

raleza específica de la cosa -*species specialissima*- como la primeramente adquirida, porque la causa natural tiende siempre a lo más perfecto. Esto es verdad *in ordine intentionis*, pero no *in ordine executionis*, donde en todo devenir precede lo imperfecto a lo más perfecto. Vid. *I Oxon.*, d. 3 q. 2.

[38] I 85, 3 ad 1.

[39] Ibid.

[40] Ibid.

[41] I 85, 3.

bre, según todo aquello que se contiene en el todo, según sus partes actuales y potenciales. De esta manera distingo acertadamente en el conocimiento determinado uno determinado potencialmente y otro actualmente [42]. En cambio, si no logro analizar el objeto según sus propias partes, principios y elementos actuales y potenciales, mi conocimiento de él será también en el doble sentido indicado: oscuro potencialmente o bien actualmente [43].

Ahora bien: según la opinión de Sto. Tomás, todos nuestros conocimientos, en cuanto a su génesis, en cuanto a su devenir, pasan de lo más imperfecto y, por tanto, más oscuro, de lo indeterminado a lo más perfecto, más claro, más determinado, de tal modo que el primer conocimiento intelectual de una cosa es todavía sumamente oscuro, siguiéndole después otro conocimiento de la cosa más claro y luego otro más claro y todavía otro más claro, hasta llegar, después de atravesar los más diversos grados y estadios intermedios, al conocimiento claro, determinado y perfecto. Nuestro conocimiento de una cosa es imperfecto, oscuro e indeterminado cuando confunde la cosa con muchas otras y no la distingue de ellas; cuando semejante conocimiento corresponde todavía a muchas, cuando es aún excesivamente común. Y, por consiguiente, se hace más claro y más distinto cuando gradualmente va haciéndose menos y menos común hasta quedar por fin tan limitado que ya sólo corresponde a la cosa que se trata de conocer, por ejemplo, al hombre. Así, es evidente para Sto. Tomás que nuestro conocimiento, en cuanto a su devenir, procede siempre de lo más común a lo menos común. Al mismo tiempo, en la serie de los estadios y grados del conocimiento, el anterior es siempre un acto más imperfecto, que se encuentra en el medio entre el acto y la potencia, porque sólo en parte es acto, mientras que, en parte, se encuentra todavía en potencia para el siguiente, hasta que, por fin, llegamos al acto pleno en el conocimiento claro y determinado de la cosa: «*omne autem quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum (qui est medius inter potentiam et actum) quam ad actum perfectum: actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur*» [44]. De esta manera, Sto. Tomás reduce también la explicación de nuestro principio de la solución a la teoría del acto y la potencia.

Pero con esto no queda aún perfectamente concluida nuestra explicación positiva. El objeto del conocimiento intelectual es lo común, lo universal [45]. Ahora bien: el universal, como ya hemos indicado arriba, es doble: *uni-*

[42]Ibid. y Cayetano, l. c. q. 1, p. 5.

[43]Ib. Vide, además: *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* de Fr. Cef. González, traducida (al alemán) por C.J. Nolte (Manz, Regensburg, 1885), I, p. 219.

[44]I 85, 3.

[45]Ib.

versale metaphysicum y *universale logicum.* Por consiguiente, el proceso de nuestro conocimiento, avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto, tiene que referirse a dos órdenes diversos: al ontológico y al lógico.

α) El ontológico es el de la *prima intentio.* Es, en el concepto universal, el «*quid*», la esencia, aquello que es materialmente atribuible a muchos. Como ya hemos dicho, es, de suyo, conocido con anterioridad al universal lógico, porque, sin algo que diga relación a muchos, no puede haber tales relaciones. Es lo que se expresa en la definición de las cosas naturales. Aquellos elementos y principios que constituyen la definición son llamados partes actuales de la cosa, y toda la esencia, el *totum actuale*, y el conocimiento de todo esto, la *cognitio actualis* del universal [46]. Así, la definición del hombre como «viviente racional» comprende en todo su conocimiento actual los siguientes elementos: el «ser racional» y el «ser viviente», y este concepto supone necesariamente, a su vez, el concepto de «vida» y el concepto de «ser». Pues bien, Sto. Tomás opina que también aquí se verifica un progreso paulatino desde lo más imperfecto a lo más perfecto, desde lo más común a lo menos común, es decir, que yo tengo que conocer al hombre primeramente como ser y como viviente, antes de poder definirlo como viviente racional, todo lo cual supone, a su vez, que, en primer lugar, tengo que saber qué son «ser» y «vida» en sí. Por consiguiente, el conocimiento actual perfecto de la cosa supone necesariamente su conocimiento actual confuso, el cual avanza de lo más común a lo más determinado, a lo menos común. Si yo digo: el hombre es un ser, digo verdad. Pero, con esto, confundo todavía al hombre con Dios y con el mundo. Si digo: es un viviente, también esto es verdad y ya más exacto. Pero, con esto, lo confundo aún con todos los demás vivientes.

β) El orden lógico es el de la *secunda intentio*, el de la atribuibilidad a muchos, es decir, el de las relaciones lógicas de los conceptos y su subordinación como géneros, especies, etc. También aquí el género es a las especies como un todo a sus partes. Pero este todo se denomina potencial, porque el género sólo contiene a las especies potencialmente. Y lo mismo sucede en cualquier todo lógico en relación con sus partes [47]. Por tanto, el que conoce el género con las partes contenidas en él potencialmente posee un conocimiento claro del todo lógico o potencial = conocimiento potencial perfecto del universal. En cambio, el que sólo sabe lo que significa el concepto de género, pero ignora las partes potenciales, sólo tiene un conocimiento oscuro y confuso del todo lógico = conocimiento potencial imperfecto del universal. Y también aquí tiene razón Sto. Tomás al afirmar que, en la adquisición de estos conocimientos, avanzamos de lo imperfecto e indeterminado a lo más

[46] Ib. Cayetano, ib.; González, ib.
[47] I 85, 3; Cayetano, ib.; González, ib.

perfecto y más determinado. Porque, si no comprendo qué significa el concepto genérico común «ser sensible», es imposible que conozca al hombre y al animal como especies potencialmente subordinadas a él [48].

Así, pues, tanto en el orden ontológico como en el lógico, el devenir del conocimiento representa una progresión que va de lo más imperfecto a lo más perfecto, de lo más común a lo menos común. Cierto es que el orden lógico y el ontológico son diversos y que, atendiendo a la naturaleza, el primero supone al segundo. Pero su relación mutua es íntima. Finalmente, el orden lógico sólo existe como medio y como método para representar clara y distintamente en la definición la esencia de la cosa con las propiedades que de ella se derivan, por medio de la subordinación de los conceptos de género, especie y diferencia.

c) ¡Finalmente, la fundamentación del principio! Todo devenir de nuestro humano conocimiento es una «progresión gradual de los más imperfecto a lo más perfecto, de los más común a lo menos común». ¿Cómo llegó Sto. Tomás a este principio fundamental para toda su teoría del conocimiento? La respuesta es fácil. Por medio del irresistible poder de los hechos de experiencia. La explicación del principio nos ha conducido ya hasta aquí, paso a paso. Esta progresión nos anuncia una ley universal de la naturaleza externa, que deviene, que produce por generación, que crece; una ley a la que Tomás mismo hace referencia [49]. En el campo de la teoría del conocimiento, apenas habrá hoy en día algún filosofo moderno que se atreva a contradecirle. Esta progresión desde un conocimiento más oscuro, más indeterminado y, por tanto, más común, hasta otro más claro, más determinado y menos común, constituye la ley fundamental de toda teoría didáctica, de toda enseñanza y de todo aprendizaje, desde la escuela primaria hasta las más altas instituciones docentes y las más profundas investigaciones de los sabios. Pero ¿cuál es el fundamento más profundo de este proceso intelectual, que, efectiva e innegablemente, tenemos ante nuestros ojos? Semejante fundamento, dice Tomás, está en la naturaleza misma del entendimiento humano, el cual, a causa de su naturaleza incompleta, tiene que pasar siempre, en su actividad, de la potencia al acto, de manera que también los conocimientos de las cosas constituyen, en su gradación, una transición progresiva desde lo más imperfecto o potencial hasta lo más perfecto o actual [50]. Así, pues, Sto. Tomás no

[48] I 85, 3.

[49] I 85, 3 ad 1; *Verit.* 11, 1.

[50] «*Oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit: omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui medius est inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum; actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa per quam distincte et determinate res cognoscuntur: actus autem incompletus est scientia imperfecta sub quadam confusione; quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu et quodammodo in potentia.*» I 85, 3.

sólo explica nuestro principio por medio de la doctrina del acto y la potencia, sino que incluso lo reduce a la operación y actividad potencial-actual del entendimiento, como a su última y más profunda causa.

Por lo demás, Sto. Tomás encuentra también un proceso paralelo en el desarrollo del conocimiento sensible, y lo reduce a la misma causa profunda -acto y potencia-: «*quia sensus exit de potentia ad actum, sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet*» [51]. Naturalmente, no se trata aquí del universal en sentido propio, sino de aquel objeto sensible que es concretamente más indeterminado, y, por tanto, más general, y, en este sentido, «*magis commune*», más común a muchos. Pero por medio de los sentidos, dice Sto. Tomás, conocemos lo más general antes que lo menos común, tanto con relación al espacio como al tiempo. Con relación al espacio, porque cuando vemos algo a lo lejos percibimos que es algo corporal antes de percibir que es un viviente, percibimos que es un viviente antes de percibir que es un hombre, y que es un hombre antes que Sócrates o Platón. Y lo mismo sucede con relación al tiempo. Pues vemos que el niño, en la primera época de su vida, primero distingue al hombre de lo que no es hombre y luego a este hombre de otro hombre [52]. Nuestra moderna psicología infantil, que, basándose en las diarias observaciones del tierno niño que se desarrolla, ha demostrado que el conocimiento sensible, desarrollándose de fuera hacia dentro, avanza siempre de lo general a lo más determinado, confirma plena y absolutamente el punto de vista del Aquinate.

La solución

El camino para la solución de problemas difíciles y complejos es siempre el de la simplificación, el de la reducción de la cuestión a puntos de vista sencillos, es decir, a sus elementos. Excluido el innatismo, tiene que haber primeras ideas, porque sin ellas no habría ninguna posterior, y, lógicamente, ninguna ciencia. Así, pues, la suerte o la desgracia de la ciencia dependen de la solución de nuestro problema. Tomás tuvo plena advertencia de esta importantísima consecuencia. Así como no puede haber ciencia alguna sin primeros principios, evidentes en sí, tampoco sin ideas primeras puede haber primeros principios, ni, por consiguiente, ciencia alguna [53]. Mas con el principio: *lo más común es genéticamente anterior a lo menos común*, estaba dada aquella reducción del problema que se buscaba: *las ideas más comunes de*

[51] Ib.

[52] Ib.

[53] «*Dicendum quod, sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.*» *Verit.*, 1, 1.

todas tienen que ser las primeras. Pero entre todas las más comunes, es una la que, a su vez, posee la primacía entre las primeras. Esta es la idea del SER [54]. Por consiguiente, ésta es genéticamente la primera que nosotros adquirimos. Pero ¿en qué sentido? ¿Qué valor tiene esta solución del problema? Cuestiones son éstas que vamos a discutir a continuación.

1.- ¿En qué sentido es la primera la idea del ser?

Ante todo, una observación. Los dos principios de Sto. Tomás: el ser es el objeto propio del entendimiento, «*ens est proprium obiectum intellectus*» [55], y aquel otro: el objeto propio del entendimiento unido con el cuerpo son las esencias de las cosas sensible, «*quidditas sive natura in materia corporali existens*» [56], no implican ninguna oposición. El último no hace más que determinar con más exactitud cómo, aquí en la tierra, el ser es objeto formal del entendimiento. Quiere decir que en esta vida también el ser es conocido únicamente a base de la imagen sensible y con el apoyo del *phantasmata* [57]. Y esto es verdad. Y también es verdad que el ser constituye [58] las esencias de las cosas sensibles, y, por consiguiente, es al mismo tiempo aquello por lo cual las cosas son y son cognoscibles, porque el no ser no es, de suyo, cognoscible. De esta manera, el ser es siempre el objeto formal del entendimiento; pero aquí, en la tierra, lo es el ser que constituye la esencia de la cosa sensible, la *quidditas in materia corporali existens.*

Pero con esto no queda todavía claro el sentido de la tesis tomista: la idea del ser es la primera de todas las ideas universales. Por el contrario, nos vemos obligados a distinguir un doble conocimiento sensible: uno, confuso, natural-espontáneo, y otro, claro, reflexivo, científico.

a) La idea confusa, natural-espontánea e inconsciente del ser precede a la clara, y sólo ella es la primera en ser conocida.

Toda potencia está ordenada *per se* a su objeto [59], al cual, por consiguiente, tiende por necesidad natural [60]. El objeto al cual la potencia está ordenada *per se* y, por tanto, necesariamente, se denomina objeto propio o formal. Es lo primero a que la potencia tiende, porque tiende a ello *per se* y a lo demás por

[54] «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum... est ens.*» Ib. «*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu.*» *S. Th.* I 5, 2. Ib. 1-II 94, 2.

[55] I 5, 2.

[56] I 84, 7; 85, 5 ad 3; 85, 8.

[57] I 84, 6 y 7.

[58] «*Quaelibet natura essentialiter est ens.*» *Verit.* 1, 1.

[59] «*Simplex autem actus potentiae est id quod secundum se est obiectum potentiae.*» I-II 8, 2.

[60] «*Naturaliter tendit... quaelibet potentia ad suum obiectum.*» I-II 10, 1.

esto [61]. Por consiguiente, también el entendimiento humano está ordenado por necesidad natural a su objeto formal, y el conocimiento de éste es, no sólo naturalmente necesario, sino también el primero: «*quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem*» [62]. Ahora bien: el objeto propio del entendimiento es el ser [63], por medio del cual todo, y sin el cual nada es conocido, porque sin él nada es [64]. Por tanto, el conocimiento del ser, en cuanto tal, no sólo es el primero, sino que, además, su primer conocimiento es de necesidad natural, espontáneo, falto de reflexión y de consideración, puesto que toda consideración y reflexión supondría otro conocimiento previo, de tal manera que el primero ya no sería el primero. Así pudo Sto. Tomás decir de la primera idea del ser: «*Nobis ignota esse non potest*» [65]. Por tanto, se supone ya en todo aquel que piensa. Resumiendo: la idea del ser, como primera de todas las ideas, tiene que ser, puesto que se adquiere por necesidad natural, espontánea, inconsciente, común a todos los que piensan.

Pero ¿qué es lo que conoce el entendimiento en este primer conocimiento del ser? Comprende al ser en las *species intelligibilis* del ser, abstraída del *phantasmata* por el *intellectus agens* [66]. Pero ¿qué es lo que comprende aquí? Cosa es ésta difícil de explicar. Téngase en cuenta que se trata únicamente de un concepto sin juicio ninguno. Y, además, ¡del concepto primero! Sí, el concepto primero. Esto tiene que ser aquí fundamental para nosotros: el primer concepto, que todavía no supone ningún otro concepto. Este primer conocimiento del ser excluye muchas cosas. Excluye: 1º Que el sujeto cognoscente conozca la abstracción, por medio de la cual abstrajo el ser de lo singular, pues, de lo contrario, la idea del ser no sería la primera. 2º Que el sujeto cognoscente haya abstraído el ser de los diversos géneros y especies del ser, pues, en tal caso, este primer conocimiento supondría no sólo muchos juicios, sino también muchas otras ideas, con lo cual tampoco sería ya el primero. 3º Esta primera idea del ser excluye que el sujeto cognoscente conozca ya los diversos elementos, como acto, potencia, esencia, existencia, que en su mutua oposición constituyen el ser, porque entonces esta idea del ser tampoco sería la primera, como el Cardenal González ha puesto de relieve con gran profundidad [67]. Las diferencias del ser suponen ya el ser como tal. 4º La primera

[61] «*Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum.*» I 1, 7. «*Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti.*» II-II 1, 3.

[62] I 2, 1 ad 1.

[63] I 5, 2.

[64] *Verit.* 1, 1.

[65] *Verit.* 11, 1.

[66] Ib.

[67] *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin.* L. I, p. 225.

idea del ser excluye que el sujeto cognoscente conozca primero la idea del ser y luego saque de ella el conocimiento del ser, como han afirmado siempre los subjetivistas. Porque antes de que pueda conocer la idea del ser, tiene que haber conocido algo, es decir, el ser, pues, de lo contrario, tampoco puede tener ninguna idea del ser [68]. Por eso es muy verdadero que el objeto del primer conocimiento, es decir, el ser, tiene que ser extramental, real. Pero es erróneo decir que el sujeto cognoscente conoce en su primer conocimiento la realidad, en cuanto tal, de la primera idea, porque, en tal caso, esta idea tampoco sería la primera, puesto que supondría el conocimiento de lo real y de lo no real. 5º En la primera idea, el sujeto cognoscente tampoco conoce el *ens commune* como *commune*, pues esto supondría, a su vez, el conocimiento de lo mucho, a lo cual es común. 6º En el primer conocimiento, el sujeto cognoscente sólo percibe el ser en oposición a la nada, ha dicho el Cardenal Zigliara: «*L'ente come controposto del nulla*» [69]. Esta es una sentencia profunda; pero ha de ser entendida en el sentido de que el sujeto cognoscente todavía no conoce la nada, pues, de lo contrario, tampoco sería el ser lo primero. En realidad, la idea del no ser es posterior a la idea del ser, si bien la sigue inmediatamente, como hemos de ver más tarde y ya más arriba dejamos dicho.

Por consiguiente, sólo el ser absolutamente indiferenciado, aunque objetivo, puede ser el objeto de la primera idea. Y éste es, precisamente, el ser en cuanto tal, el ser en sí, que es objeto formal del entendimiento, que aquí, en su primer conocimiento, tiene como contenido la mínima actualidad -ser en oposición a la nada-, pero que está *in potentia infinita*, como el entendimiento mismo. Y todo lo que, además del ser, es conocido o cognoscible, lo es a través del ser. Porque nadie puede añadir al ser algo que no sea también ser, puesto que el no ser no añade nada [70]. La multiplicidad y diversidad de las cosas no es más que una diferenciación del ser, el cual, potencialmente [71], abarca la totalidad de todas las perfecciones de todas las cosas, y a través del cual, por ser objeto formal del entendimiento, es conocido todo lo demás, incluso el no ser, como privación y negación del ser.

Este conocimiento del ser es oscuro y confuso, porque el sujeto cognoscente lo conoce de una manera absolutamente indistinta e inconsciente, es decir, ni percibe lo que actual y potencialmente se contiene en la idea del ser, ni conoce su idea del ser, ni la actividad por medio de la cual ha conocido el ser, ni tampoco el valor de su conocimiento. Acerca de todo esto no recibe

[68] «*Et sic species intellecta secundarie est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo est res, cuius species intelligibilis est similitudo.*» I 85, 2. ¡Este artículo es una auténtica piedra angular contra el subjetivismo!

[69] *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo*, v. II, n. 450.

[70] *Verit.*, 1, 1.

[71] Ib.

noticia, a no ser por medio del juicio y del raciocinio, y, en último término, de la ciencia. Lo que el entendimiento percibe en su primer conocimiento es únicamente el «ser algo», la esencia del ser como tal. Y de esta primera y confusa percepción del ser nace luego el primer juicio humano, que denominamos el primer principio. Este, por consiguiente, tiene que ser espontáneo y oscuro, como sus elementos. En su primera y más original forma, sólo percibe, como la idea del ser, el ser y el no ser de una manera indiferenciada, aunque potencialmente incluye lo infinito.

Por otra parte, es también propio del entendimiento, en cuanto que está unido con el cuerpo, el conocer todo lo que conoce, partiendo del mundo sensible, del *phantasmata*. Por eso contrasta siempre el conocimiento universal, que ha sacado de lo singular, nuevamente en lo singular, en lo cual la esencia abstraída se encuentra concretamente participada: «*necesse est ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*» [72]. Así sucede también con la idea del ser. Incluso el más indocto distingue entre el ser y el no ser, pero siempre aplicando inconscientemente esta idea a cosas singulares. Así distingue perfectamente entre comer y no comer, tener dinero o no tenerlo. Este es *a fortiori* el caso en la primera y confusa idea del ser, que es como si la contemplara inconscientemente en lo singular, porque de allí procede y siempre va acompañada del *phantasmata*. Esta fue también la razón profunda de que los escolásticos describieran el primer objeto del conocimiento, diciendo: «*ens reale communiter et confuse sumptum in actu et concretum in quidditate sensibili*» [73].

b) Otro conocimiento, totalmente diverso, del ser en cuanto tal, es el consciente, claro, científico. Cierto que el objeto de este conocimiento es también el ser indiferenciado, pues, de lo contrario, no sería el ser en cuanto tal, que corresponde a todas las cosas que son o pueden ser. En este sentido es también inadecuada la definición «*ens est id quod est vel esse potest*», puesto que ya expresa una diferenciación del ser -*esse actuale, esse potentiale*-. Mucho más exacta es la definición «*id cui competit esse*» [74].

Pero el conocimiento científico del ser en cuanto tal es mucho más amplio, más profundo y, además, consciente. Aquí sabe el sujeto cognoscente que el ser ha surgido por medio de la abstracción, de lo singular, por medio de la abstracción de los géneros, especies y diferencias del ser y de los principios constitutivos del ser -acto, potencia, etc.-. Esto quiere decir que el sujeto cognoscente conoce qué es lo que contiene actual y potencialmente el ser

[72] I 84, 7.1

[73] Cayetano, *De ente et essentia*, q. 1, p. 9; Lorenzelli, *Philosophiae theoreticae institutiones*. Ed. altera., v. I, p. 236

[74] S. Thomas, *Quodl.* q. II q. 2 a. 3.

indiferenciado, o sea su concepto. Por consiguiente, aquí conoce al *ens commune* como *commune*. Y no sólo conoce aquí al ser, sino también la idea del ser, por medio de la cual conoce al ser, es decir, este conocimiento es eminentemente reflexivo y supone innumerables juicios y raciocinios. Por tanto, el ser, así conocido, no sólo no puede ser lo primeramente conocido, sino que este conocimiento del ser es únicamente objeto de la ciencia suprema, la metafísica, y, por eso mismo, tan difícil que, según dijo Cayetano, escapa incluso a muchos doctos [75]. Si el entendimiento percibe en el *ens* como primer conocimiento únicamente algo en oposición a la nada, aquí, por el contrario, el sujeto cognoscente conoce en el ser en cuanto tal los diversos principios del ser y los géneros, especies, diferencias y propiedades del mismo, en cuanto que contienen diversamente al ser, sin que sean nada en absoluto, por lo cual se ha dicho con toda razón: «*ratio entis reperitur et concipitur inveniri in ultimis etiam rerum omnium differentiis, etiam formalissime ut differentiae sunt*» [76].

2.- ¿Qué valor tiene la solución dada?

Contestamos brevemente a esta pregunta del siguiente modo: Si entre todas las ideas hay una que es genéricamente la primera -y tiene que haberla, pues de lo contrario, no existiría la ciencia-, sólo el conocimiento del ser, adquirido por necesidad natural e inconscientemente, conocimiento confuso y común a todos los que piensan, puede ser esta primera idea. Y esto porque sólo esta idea del ser posee las cuatro propiedades que forzosamente ha de poseer la primera idea. Primero: el ser, concebido como «algo» es lo primero que conocemos en todo conocimiento, porque, si no conocemos «algo», no concebimos nada: «*ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter*» [77]. Segundo: esta idea del ser es también, por consiguiente, el principio de toda síntesis conceptual, puesto que todas las demás ideas la suponen y no son más que ulteriores determinaciones de la misma [78]. Tercero: el ser, como «algo» en oposición a la nada, es también el último límite de todo análisis, porque el ser, así entendido, es indivisible, pues lo que no es «algo» no puede ser dividido, puesto que no es nada, y porque, a causa de esto, todos los demás conocimientos sólo pueden ser reducidos hasta el «algo» como último término. «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*» [79]. Cuarto: en este conocimiento

[75] *De ente et essentia*, q. 1, p. 12-13.

[76] I, 4, 1. Además: *Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis Auctore R. P. Reginaldo, O.P.* Parisiis, Lethielleux. P. I., c. 1.

[77] I-II 94, 2; *Verit.* 1, 1.

[78] *Verit.*, 1, 1.

[79] Ib.

del ser está potencialmente incluido todo ulterior conocimiento, porque, tanto la substancia como el accidente, el hombre como el animal o cualquiera otra cosa que pueda ser conocida, todo es cognoscible únicamente en cuanto que es «algo», y es cognoscible, de suyo, en la medida en que es ser; por eso dice Sto. Tomás del ser: «*cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*» [80]. Aquí, en el *ens commune*, se aplica en sentido eminente la doctrina del acto y la potencia. Sin ella, ni siquiera se concibe la doctrina tomista acerca del *ens* como primer objeto conocido. Ya en cuanto a su contenido, en cuanto a su *comprehensio*, el *ens commune* es acto, puesto que representa «algo» en oposición al no ser. Pero es un mínimo de contenido, porque está en potencia para un contenido ilimitadamente más rico. Por eso es, en la génesis del conocimiento intelectual, lo más común y lo más imperfecto. Y, como quiera que lo más común es siempre, con relación a lo menos común, un término medio entre potencia y acto [81], el *ens commune*, siendo lo más común en nuestro conocimiento, es el acto más débil y está en potencia ilimitada [82]. Y ésta es también la razón de que el primer conocimiento confuso del ser sea el más fácil. ¡Implica más ignorancia que conocimiento!

Consecuencias

Las consecuencias que se derivan de la explicación del *ens trascendentale* que dejamos expuesta son inmensas. Pero aquí sólo nos referiremos a tres puntos: la trascendentalidad del *ens commune*, las líneas principales de su desarrollo en la multiplicidad y estos dos elementos como fundamento de su carácter analógico.

Como quiera que el ser indiferenciado está por encima de todos los géneros del ser y, sin embargo, todo lo que es cognoscible lo es únicamente a través del ser, incluso el no ser [83], la idea del ser es la más trascendental. En la primera idea confusa del ser conoce el entendimiento algo objetivamente trascendental. Pero no sabe ni que es trascendental ni por qué lo es. Ambas cosas están reservadas para el metafísico. Éste sabe que aquello es absolutamente trascendental, porque lo abstrae conscientemente de todas las diferencias del ser. Sabe también por qué es trascendental. Y lo sabe, porque encuentra el ser en todas las cosas: Dios, substancia, accidente, y lo conoce en cuanto que va más allá de todo [84]. Por tanto tiene que ser trascendental. En este sentido, lo conoce también inconscientemente como atribuible a todas las cosas. Esto

[80] I-II 94, 2.
[81] I 85, 3.
[82] *Verit.*, 1, 1; 11, 1.
[83] I 16, 3 ad 2.
[84] I 4, 1 ad 3.

quiere decir que lo concibe formalmente como *ens commune*. Esta atribuibilidad, nacida de una comparación del entendimiento, es ya un *ens rationis*. ¡Así se une aquí con el supremo *ens reale* el supremo *ens rationis*!

Esto nos lleva como de la mano al desarrollo conceptual del ser en la multiplicidad de los conceptos. No como si la multiplicidad de las ideas naciera de la idea del *ens* común. Pues todas las demás ideas nacen, como la idea del ser, de la abstracción, y sólo a base de la experiencia pueden ser unidas a determinados conceptos de cosas [85]. ¡Aquí no hay en el aristotelismo apriorismo alguno! Pero todas las demás ideas, sacadas de la experiencia, no son sino determinaciones más próximas del *ens commune* [86], del cual arranca, como de su centro, toda la concatenación de los conceptos. Y esto es verdadero en un sentido doble: en el orden de los conceptos reales -*ens reale, primae intentiones*- y en el orden de los conceptos lógicos -del *ens rationis* o *secundae intentiones* [87]-.

A) Los conceptos reales nos presentan un ser fundamentado en las cosas, «*ens quod in re aliquid ponat*» [88], un ser real «*actum essendi*» [89], como todo lo que está contenido en las diez categorías [90]. Como quiera que el primer objeto confusamente conocido por el entendimiento tiene que ser extramental, según arriba se ha indicado, esta concatenación de los conceptos baja desde el *ens commune*, a través de todas las categorías, hasta las cosas concretamente existentes. Y esta concatenación de los conceptos reales es tal en su disposición, que los conceptos superiores están siempre, en cuanto a su contenido, en potencia para los siguientes inferiores, que son más actuales. Así pudo decir Sto. Tomás que el entendimiento va conociendo más y más actualmente todo aquello que antes sólo conocía potencialmente en el *ens* como tal [91]. Los ontologistas, con Rosmini, han confundido siempre el ser divino con el *ens commune*. Entre ambos hay tanta diferencia como entre el cielo y la tierra. El primero es un *ens actu infinitum*. ¡El segundo, *in potentia infinitum*!

En *De Veritate*, q. 1 a. 1, nos da Sto. Tomás mismo un esquema de los conceptos reales más altos. Puesto que al ser -dice- no se le puede añadir

[85] I 84, 3; I 85, 6.

[86] *Verit.*, 1, 1.

[87] *De ente et essentia*, c. 1; *S. Th.*, 3, 4 ad. 2; III *Sent.* d. 6, q. 2 ad 2.

[88] *De ente et essentia*, c. 1.

[89] I 3, 4 ad 2.

[90] «*... quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse est in re et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis.*» III *Sent.* d. 6 q. 2 a. 2.

[91] «*Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.*» *Verit.*, 11, 1.

nada que, a su vez, no sea ser, la concatenación conceptual del ser se basa necesaria y únicamente en una diversidad de las determinaciones próximas de un mismo *ens trascendentale*. Esto puede suceder de diversas maneras.

a) La multiplicidad de los conceptos reales señala las diversas y especiales maneras de ser -*diversi modi essendi*- como substancia, cantidad, etc. Aquí se incluye, por consiguiente, toda la multiplicidad real de las cosas del mundo.

b) O bien los conceptos reales nos determinan el ser común en cuanto tal, y por cierto: α) ora en sí mismo, por medio de los conceptos de esencia, existencia, unidad; β) ora en relación con otro: $\alpha\alpha$) en cuanto que lo distinguen de algo -*aliquid*-, o $\beta\beta$) lo ponen en especial relación con otro, por ejemplo, con el entendimiento como verdadero, con la voluntad como bueno.

Pero en todos los conceptos reales aparece siempre el ser, puesto que, sin él, no serían reales.

B) También la concatenación de los conceptos lógicos parte del *ens trascendentale*. Como quiera que el ser lógico -*ens rationis*- sólo expresa las relaciones de los conceptos reales, consiste esencialmente en la predicabilidad de los conceptos, ora en la afirmacion ora en la negación. Sobre esto se apoya todo el aparato científico del conocimiento humano por medio de las ideas, juicios y raciocinios o pruebas. Y esta predicabilidad se realiza por medio de la cópula «ser». Por eso puede Tomás reducir todo el orden lógico a la verdad de las proposiciones o a la cópula [92]. Pues bien, si el *ens trascendentale*, confusamente conocido, es la primera ideal real que adquirimos, su predicabilidad -*secunda intentio*- tiene que ser el primer *ens rationis* que produce el entendimiento. Y esta primera predicabilidad hace posible el primer juicio, la primera unión lógica de sujeto y predicado por medio de la cópula. Mas, por otra parte, son predicables tanto el ser como el no ser. El último, sin embargo, lo es sólo en orden a la predicabilidad del ser, porque sólo por medio del ser es cognoscible [93]. Por consigiente, la predicabilidad del ser trascendental es el supuesto de la cópula en el juicio positivo y en el negativo. Y, como quiera que todos los juicios positivos, descendiendo por los géneros, especies, diferencias, etc., predican un ser, y, a su vez, todos los juicios negativos predican un no ser, síguese lógicamente que la predicabilidad del ser trascendental es el supuesto de todos los juicios, afirmativos y negativos, más aún, que es la auténtica raíz de la cópula en el juicio.

Así concurren en el *ens transcendentale* como *prima intentio* todos los conceptos reales. Y en su predicabilidad -*secunda intentio*- radican, al mismo tiempo, todas las predicaciones, positivas y negativas. ¡El *ens transcenden-*

[92] «*Esse duobus modis dicitur: uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; ... et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto.*» III *Sent.* d. 6 q. 2 a. 2. Ib. *S. Th.*, I 3, 4 ad 2.

[93] *De ente et essentia*, c. 1; *Verit.*, 21, 1.

tale es el auténtico centro en que concurren los órdenes real y lógico del conocimiento!

¡Finalmente, la analogía del ser! Aquí no hacemos más que rozar su fundamento. Éste se encuentra en lo que hemos dicho, y por cierto, en dos elementos principales, de los cuales se deriva otro tercero.

Si el ser es absolutamente trascendental porque constituye todas las cosas y todas las diferencias de las cosas, ya que nada es en virtud del no ser, tiene que ser también objetivamente atribuido a todo, a Dios y a la creatura, a la substancia e incluso al más ínfimo accidente. Así, pues, excluye absolutamente toda atribución meramente nominal a las cosas -*praedicatio aequivoca*-. Por consiguiente, hay algo real que corresponde a todas las cosas, una «*realis convenientia*» y, por tanto, semejanza de todas las cosas. Esto es lo que nos hace posible el ascenso desde la creatura como efecto hasta el Creador como causa, puesto que Él, creándolo todo, le dio el ser, que es semejante a su ser infinito, porque es ser [94]. ¡Este es el primer elemento!

Por otra parte, la misma trascendentalidad del ser es también la razón de que el ser no pueda ser predicado unívocamente -*univoce*- de Dios y de la creatura, ni en general de las diversas cosas. ¡Y éste es el segundo elemento! Porque, si las cosas no se diversifican por algo que no sea, a su vez, un ser, sólo podrán diversificarse por la diversidad del ser. Así, Dios, cuya esencia es su existencia, es el único ser libre de potencia, mientras que la creatura sólo tiene ser recibido. La substancia posee independencia, mientras que al accidente sólo le corresponde la inmanencia en la substancia. Si esto es así, resulta claro que el ser, siguiendo la diversidad de las cosas, no puede ser atribuido a las cosas en el mismo sentido [95].

Así, pues, el ser puede predicarse de Dios y de la creatura y de todo lo que cae debajo de él -sólo proporcionalmente idéntico a las categorías-, *analogice* [96]. Lo mismo puede decirse también de todos los demás conceptos trascendentales, como verdad, bondad, unidad, etc. Esta predicación de semejanza del ser tiene que ser, a su vez, tan diversa como son inmensamente diversos entre sí Dios y las creaturas y las cosas del mundo. Y encuentra en la semejanza de dos proporciones -*analogia proportionalitatis*- su más cabal expresión, porque ésta, de una parte acentúa el ser propio de las cosas comparadas, y de otra, concede el más amplio espacio a la medida del ser en lo diverso, desde lo finito hasta lo infinito [97]. Por eso rechaza al agnosticismo con la misma decisión que al monismo.

La importancia de la doctrina tomista acerca del *ens transcendentale* es

[94] I C.G. 33; *S. Th.*, I 13, 5; *Verit.*, 2, 11.
[95] Ib.
[96] Ib.
[97] Ib.

grande y fundamental para toda la filosofía tomista. Esta fue, a buen seguro, la razón de que algunos, con el P. Reginald, O.P., consideraran este punto doctrinal como el más profundo y el más característico del tomismo. Pero la doctrina del acto y la potencia es aún más fundamental. ¡La tesis del ser trascendental como primera y suprema idea, tal como Tomás la concibió, depende en su supuesto, en su principio de la solución, en su solución, en su explicación y en su fundamentación de la doctrina del acto y la potencia y, por consiguiente, supone esta doctrina como más fundamental aún!

9.3. Los primeros principios ontológicos de la demostración

[1]

Con los supremos conceptos trascendentales están unidos de la manera más íntima los primeros y supremos principios demostrativos. Y, como el concepto del ser está a la cabeza de los primeros, desempeña un papel primordial. En atención a él se denominan acertadamente principios «ontológicos» o del ser. La unión entre las primeras ideas y los primeros principios es tan estrecha, porque los últimos están formados de las primeras y, por tanto, éstas entran en ellos como elementos. A causa de esta íntima concatenación interna, quisimos, al principio, tratar a la vez unas y otros. Pero chocamos a cada paso con dificultades insospechadas que nos obligaron a considerarlos por separado.

No todo principio es un primer principio [2]. Por eso hay juicios apriorísticos, analíticos, a los que falta el carácter de un primer principio. A los primeros principios sólo pertenecen aquellas proposiciones analíticas afirmativas o negativas, cuya verdad se manifiesta por el mero análisis del sujeto y del predicado directamente, sin demostración, y por tanto, a todo sujeto pensante [3]. Poner en duda la existencia de semejantes proposiciones es inútil, puesto que la duda, lo mismo que toda prueba, las supone, y la experiencia confirma su existencia. Tampoco de la pluralidad de semejantes principios dudaron nunca ni los antiguos ni los modernos. Dicha pluralidad se deduce ya, como dijo Suárez [4], de los tres términos de todo raciocinio. Por el contrario, ni los antiguos ni los modernos han estado de acuerdo en la determinación exacta del número de tales primeros principios. Esto es muy comprensible. Porque tampoco entre las proposiciones directamente evidentes tienen todas la misma importancia. Así la Edad Media contaba con predilección entre los primeros principios la proposición: el todo es mayor que su parte -*totum est maius sua parte*[5]-. Hoy en día, estos primeros principios suelen reducirse a cuatro: el principio de contradicción, el de identidad, el del tercero excluido y la ley de la razón suficiente[6]. La importancia, de todo punto eminente, que

[1] *Los primeros principios ontológicos de la demostración. (La primacía del principio de contradicción)* . Hemos abreviado el título para que pueda encabezar las páginas del capítulo. N. E.

[2] I-II, 6, 1, ad 1.

[3] I-II, 94, 2; *Verit.*, 16, 1.

[4] *Disputationes Metaphysicae*, disp. 3, sect. 3 (Ed. Vivès, 1861, t. 25)

[5] Vid. Thomas, I-II, 94, 2.

[6] Vid. Überweg, *System der Logik* (Bonn, 1882) p. 76-82; Dr. Kaufmann, *Elemente der aristotelischen Ontologie* (1917), p. 16.

Aristóteles y Tomás atribuyeron a la ley de contradicción: «una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo», la expondremos a continuación. En los tiempos más recientes se destaca mucho más el principio de identidad: «cada cosa es lo que es», junto con la tendencia a identificar este principio objetivamente, en cierto modo, con el de contradicción. Según Federico Überweg, ya Kant intentó reducirlos a una común denominación[7]. Aristóteles no destaca especialmente el principio de identidad como un primer principio. Tampoco Tomás de Aquino lo conoce como principio más que en su forma lógica: «*quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem*»[8]. Por el contrario, ambos, Aristóteles y Sto. Tomás, incluyeron formalmente en el catálogo de los primeros principios el del tercero excluido -*principium exclusi tertii sive medii*-, y lo trataron con detenimiento[9]. Entre dos juicios opuestos entre sí contradictoriamente no es posible un tercero: este principio se basa directamente en la ley de la contradicción. Pues, como quiera que los miembros de la contradicción se relacionan entre sí como el ser y el no ser, como lo verdadero y lo falso, como la afirmación y la negación, aquel tercero tendría que ser algo que no sería ni ser ni no ser, ni verdadero ni falso, ni objeto de afirmación ni objeto de negación. Todo lo cual es evidentemente absurdo. Al cuarto principio: nada es sin razón suficiente, «*nihil est sine ratione sufficienti*», fue Leibniz quien primero lo elevó a la dignidad de un axioma[10]. Es verdadero en sí y absolutamente cierto, pues toda cosa tiene la razón de su ser o bien en sí misma o bien en otro como en su causa[11]. Sabido es que los filósofos modernos han discutido mucho acerca de su importancia[12]. Seguramente no puede atribuírsele la importancia de un auténtico primer principio. No prescinde de todo supuesto. Supone, efectivamente, que «ser razón» y «no ser razón», «ser suficiente» y «no ser suficiente», no son lo mismo. En otras palabras, el principio de contradicción es su supuesto necesario. Así, pues, también entre los primeros principios hay una ordenación jerárquica. Pero ésta sólo es posible si hay un principio que sea absolutamente el primero, porque una serie de primeros principios dependientes unos de otros sólo es posible si hay uno que no depende de ningún otro y del que dependen todos los demás. Por eso, del mismo modo que la pluralidad de primeras ideas

[7] *System der Logik*, §77, p. 251.

[8] *In IV Met.*, lect. 3; I-II, 94, 2.

[9] Aristóteles le dedica todo el capítulo séptimo del libro III de la Metafísica (Edición Didot); Sto. Tomás, *In IV lib. Metaph.*, lect. 4.

[10] Vid. Überweg, *System der Logik*, §81; Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie.* Aristoteles (Berlín, 1853), página 552 ss.

[11] *De ente et essentia*, c. 5.

[12] Vid. Überweg, *System der Logik*, §81; González, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, t. I, 232-236.*

trascendentales requiere la reducción a la idea del ser, así, analógicamente, la serie de los primeros principios inmediatos, es decir, de los primeros principios demostrativos, tiene que reducirse a un solo principio, absolutamente primero. Esto es lógico y, al mismo tiempo, se basa en la efectiva dependencia de los diversos primeros principios, que no manifiestan el carácter de un principio absolutamente independiente. ¿Cuál es este principio demostrativo, absolutamente primero?

Con esto nos metemos, aun sin salir del campo tomista, por un suelo candente. Lo que Aristóteles escribió en el cuarto libro de la Metafísica, capítulos 3º, 4º, 5º y 6º y en libro once de la misma Metafísica, capítulos 5º y 6º parecía otorgar al principio de contradicción una primacía ilimitada en todos los aspectos[13]. Exactamente el mismo punto de vista parece adoptar Sto. Tomás en su comentario a los mencionados capítulos aristotélicos[14] y asimismo a otros pasajes[15]. En este mismo sentido han concebido la primacía del principio de contradicción tomistas modernos tan prestigiosos como Gredt, O.S.B.[16], De Maria, S.J.[17], el cardenal Lorenzelli[18], el cardenal González, O.P.[19], Sanseverino[20], Liberatore, S.J.[21], Goudin, O.P.[22], Schneid-Sach[23] y Alberto Stöckl[24]. Según esta concepción, el principio de identidad, como expresión de la unidad del ser, es, ciertamente, un principio verdadero; pero, o no es un axioma auténtico, o sólo es un principio dependiente de la ley de la contradicción. El último, es decir, el principio de contradicción, afirma aquí su aboluta y soberana primacia psicológicamente, ontológicamente y en todos los aspectos, como Gredt, González y Sanseverino ponen especialmente de relieve.

No obstante, la creciente importancia que el principio de identidad ha conseguido en la filosofía moderna se ha hecho sentir pronto también en nuestro campo. Hoy en día sería temerario asegurar que la mayoría de los escolásti-

[13]En la edición parisiense de Didot, la cual seguimos, se trata de los libros III y X de la Metafísica

[14]*In IV Met.*, lect. 2 y 3; *in XI Met.*, lect. 5 y 6.

[15]I-II, 94, 2.

[16]*Elementa philosophiae* (edit. tertia), n. 550-54.

[17]*Compendium Logicae et Metaphysicae* (1897), p. 156-158.

[18]*Philosophiae theoreticae institutiones* (1896), p. 241 ss.

[19]*Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, t. I, 227 ss.*

[20]*Institutiones seu elementa philosophiae christianae*, (1885). Ontolog., cap. II, a. 4

[21]*Institutiones Philosophicae*, 1881, v. 1, n. 127-129.

[22]*Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*, p. IV, disp. I, q. 1, a. 1 (1860)

[23]*Grundzüge der Metaphysik.* Paderborn, 1896, p. 9. La edición dirigida por Ostler en 1921 adopta el mismo punto de vista.

[24]*Lehrbuch der Philosophie*, 1881, t. II, p. 6 ss.

cos son defensores de la primacía absoluta del principio de contradicción. Yo he encontrado más obras filosóficas que ponen el principio de identidad en primer lugar y el de contradicción en segundo, que viceversa. Y entre sus autores figuran nombres que han logrado dentro del tomismo tan grande y merecido prestigio como el Cardenal Zigliara, O.P., el Cardenal Mercier, Grimmich, O.S.B., Garrigou-Lagrange, O.P.[25], Lehmen-Beck, S.J., Nicolás Kaufmann, Trendelenburg, Gutberlet, Federico Überweg, Willems, Jacques Maritain, Willmann, Hugon, O.P., etcétera. Quién fue, en realidad, el primero que concedió el primer lugar al principio de identidad, lo ignoro. Suárez cita al escotista Antonio Andrés[26]. Suárez mismo considera el principio de identidad, genéticamente, como el primero de todos los principios, es decir, el primer juicio que el entendimiento se forma[27]. Ya en esto le sigue Garrigou-Lagrange[28]. Por el contrario, criteriológicamente, Suárez concede primacía absoluta al principio de contradicción, porque éste es piedra de toque de toda seguridad del conocimiento, incluso de la de los demás primeros principios: «*a quo sumit firmitatem tota humana scientia*»[29]. Aquí es donde ve Zigliara, junto con Suárez y otros, aquella primacía que Aristóteles asignó al principio de contradicción[30]. Otros basan, más bien, la ley de la contradicción en el principio de identidad, pues, según ellos, se deriva de éste[31]. Porque el ser es ser, y el no ser, no ser, una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. De una manera muy clara, como es propio de un gran pensador, ya Suárez distribuyó los papeles de ambos principios en el terreno lógico, en el sentido siguiente: todas las pruebas directas se basan en el principio de identidad como axioma auténtico: las indirectas, en cambio, en el principio de contradicción[32]. Esta fue también la opinión de Garrigou-Lagrange[33] y

[25]Según creo, Garrigou-Lagrange se manifiesta ahora partidario de la primacía del principio de contradicción

[26]«*Prima sententia est non esse primum quod ex Aristotele retulimus, sed hoc: Omne ens est ens. Ita tenet Antonius Andreas.*» *Disp. Met.*, disp. 3, sect., 3, n. 4.

[27]Ib. n. 7 y 11.

[28]*Le sens commum, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.*, 3me éd., París, 1922, p. 106-7: «*Le sens commum perçoit d'abord dans l'être la verité du principe d'identité.*» Ib., 161, 162, 163.

[29]*Disp. Met.*, ib., n. 9.

[30]Zigliara, *Summa phil.*, Log. 55, X (ed. 8). El mismo: *Della luce intelletuale e dell'Ontologismo.* Roma, 1874, n. 476-478.

[31]Garrigou-Lagrange, l. c., p. 163; Garrigou-Lagrange va más lejos que Suárez y Zigliara, cuando dice aquí literalmente: «*Et comme toute négation est fondée sur une affirmation, en soi le principe suprème est le principe d'identité.*» Id. ib., 170, donde deriva el principio de contradicción del principio de identidad. Id., 167.

[32]*Disp. Met.*, l. c., n. 6-9.

[33]*Le sens commum*, p. 58 y 169.

Zigliara[34]. Causa una impresión bienhechora en Suárez el que distinga realmente entre los dos principios y los trate efectivamente como dos distintos[35]. No sucede lo mismo en muchos partidarios de esta corriente. Inmediatamente después de haberlos presentado a ambos uno al lado del otro como dos principios diversos y de haberles asignado diversos papeles, vuelven a declarar de pronto: objetivamente, ambos significan lo mismo y sólo se distinguen en cuanto a la expresión. Pudiéramos citar una serie de autores que manifiestan este parecer. Para Garrigou-Lagrange tan pronto es el principio de contradicción, sencillamente, la fórmula negativa del principio de identidad -«*le principe de non-contradiction n'étant que la formule negative du principe d'identité*»[36]- como es una fórmula negativa derivada del mismo principio[37]. ¿Esto es verdaderamente así? Sin duda esta aproximación y tendencia a identificar ambos principios tiene la ventaja de hacer aparentemente justicia a Aristóteles y a Sto. Tomás, para poder acabar asignando también al principio de identidad lo que ambos dicen sólo del principio de contradicción. Y esto ha sucedido así en realidad.

Toda esta actitud frente a los primeros principios, con el principio de identidad a la cabeza, del cual ha de derivarse luego el principio de contradicción, significando los dos, según esta opinión, objetivamente lo mismo, es oscura y desconcertante, por no decir desconcertada. Con frecuencia, tampoco podemos librarnos de la impresión de que, ahora, de pronto, todo va a tener que ser demostrado por medio del principio de identidad. Habiendo sido yo mismo durante largo tiempo adepto a esta corriente, permítase al «convertido» exponer, con toda modestia y sin tratar de menguar en modo alguno los grandes méritos de los adversarios, las razones de su conversión.

Nuestra actitud frente a la cuestión es la siguiente: Ambos principios son diversos; el principio de contradicción posee la primacía absoluta sobre el principio de identidad. De aquí deduciremos ciertas conclusiones que determinarán con mayor exactitud aún el sentido del primer principio.

La distinción entre ambos principios

La distinción entre los dos principios nos obliga, ante todo, a fijar más exactamente el concepto de ambos. Esto no es, ciertamente, innecesario.

Ya nuestra primera observación acerca del principio de contradicción lo demostrará así. Esta observación es como sigue: el principio de contradic-

[34] *Summ. ph.* Log., 55, VII-X.

[35] *Disp. Met.*, l. c. n. 10.

[36] *Le sens commum*, p. 151; id., p. 107.

[37] «*Le principe de contradiction apparaît comme une formule négative derivée du principe affirmative: "Ce qui est, est, ce qui n'est pas est ce qui n'est pas", formule courante du principe d'identité*», p. 163. Id., todavía más claro, en p. 167.

ción no expresa una oposición entre dos proposiciones, sino entre dos ideas -ser y no ser- en una misma proposición. Esta observación es tan importante que, por medio de ella, quedan *ipso facto* sin objeto una serie de objeciones modernas que contra la primacía e indemostrabilidad del principio de contradicción ha expuesto Federico Überweg, en parte, relatándolas, y, en parte, asintiendo a ellas [38]. Dos juicios opuestos entre sí contradictoriamente no pueden ser verdaderos ambos, sino que el uno o el otro tiene que ser falso. ¿Cómo puede esta fórmula expresar debidamente el principio de contradicción [39], si al decir «juicios contradictorios» se supone ya, evidentemente, la ley de la contradicción? Que con semejante formulación de nuestro principio, éste ya no puede ser una proposición suprema e inderivable, es cosa para todos evidente. De esto tiene la culpa semejante formulación, absolutamente falsa. También aquí la penetración del patriarca y príncipe de la lógica fue incomparablemente más profunda. Cierto es que también él emplea fórmulas del célebre principio más o menos complicadas. La siguiente: «*es imposible que una misma cosa corresponda a lo mismo en el mismo sentido y que al mismo tiempo no le corresponda*» [40], acaso sea la más prolija. Pero no hace más que expresar con más detalle lo que dice aquella otra, más empleada: «es imposible ser y no ser al mismo tiempo» [41], o ésta, que suena más lógicamente: «una misma cosa no puede ser simultáneamente afirmada y negada, de lo mismo» [42]. Pero siempre y en todas sus fórmulas, el principio de contradicción expresa para Aristóteles no una oposición entre dos juicios, sino entre dos conceptos dentro de la misma proposición, la oposición entre el «ser» y el «no ser». Lo mismo sucede en Tomás de Aquino. Acepta fielmente, pero no sin previo examen [43], las fórmulas aristotélicas, las más largas [44] y las más breves; pero la que emplea con más frecuencia es aquella expresión del más hondo contenido ontológico: «*impossibile est idem esse et non esse*»

[38] *System der Logik*, §77.

[39] Ib.

[40] «*το γαρ αυτο αμα υπαρχειν τε και μη υπαρχειν αδυνατον τω αυτω και κατα το αυτο.*» *III Met.*, c. 3 (Did., II, 503, 40).

[41] «*αδυνατον αμα ειναι και μη ειναι*» *II Met.*, c. 2 (Did. II, 491, 4). La misma fórmula en *III Met.*, c. 4 (Did., II, 504, 9).

[42] «*το δε μη ενδεχεσθκι αμα φαναι και αποφαναι.*» *I Anal. post.*, c. 11 (Did., I, 131, 41).

[43] Esto se ve por una fórmula que tomó de una traducción con lagunas y que, sin embargo, completó en plena consonancia con el actual texto griego. Dice: «*Est impossibile eidem inesse et simul non inesse idem; sed addendum est secundum idem*», es decir, añade exactamente el «*κατα το αυτο*» aristotélico. Vid. Trendelenburg, *Elementa log. Arist.* §9, p. 70.

[44] «*Non contingit idem esse et non esse secundum unum et idem tempus et aliis conditionibus servatis quae consueverunt in contradictione apponi, sc. secundum idem, simpliciter et alia huiusmodi.*» *In XI Met.*, lect. 5

[45].

En cuanto a su contenido, el principio tiene un aspecto lógico y otro ontológico:

a) Considerado lógicamente, es, en la fórmula científica que de él tenemos, una proposición modal subjuntiva. La modalidad «es imposible», *impossibile est*, «*αδυνατον*», excluye expresamente toda otra posibilidad predicativa con relación al mismo predicado y sujeto. ¿Qué es lo que se predica en la proposición subjuntiva? De los miembros de la proposición, de suyo, nada. Si digo: el cuerpo no puede, simultáneamente, ser movido y no movido, con esto no digo ni que efectivamente sea movido ni que no lo sea. La predicación niega sólo el «simultáneamente», «*simul*», «*αμα*», que, de suyo, y en primer término, no expresa nada temporal [46], sino únicamente que es imposible que el ser movido y el no ser movido sean lo mismo, que se excluyen mutuamente, que implican una oposición inconciliable. Y así sucede en el principio de contradicción, suprema proposición subjuntiva. Este primer principio expresa una oposición inconciliable. Si se quiere expresar esta oposición formalmente en el orden lógico, sólo puede hacerse por medio de la *affirmatio* y *negatio eiusdem*. De aquí la mencionada expresión lógica del principio de contradicción: «Una misma cosa no puede, simultáneamente, ser afirmada y negada de lo mismo».

b) Pero la oposición lógica tiene su fundamento en el orden ontológico. No es, puesto que la afirmación significa ser, y la negación, no ser [47], más que la expresión de la absoluta incompatibilidad del ser y el no ser, de la imposibilidad de que ambos sean lo mismo: «*impossibile est idem esse et non esse*». Y, como quiera que el ser trascendental no sólo es real, sino la primera realidad que se conoce en el orden intelectual, el principio de contradicción expresa ontológicamente una oposición real. ¡Más aún! Como quiera que el ser realmente trascendental abarca potencialmente todo ser, y el ser se encuentra *formalissime* en todas las diferencias del ser y constituye esencialmente toda cosa, como hemos expuesto arriba, el principio de contradicción, con su incompatibilidad del ser y el no ser, expresa potencialmente la más profunda oposición real, que domina todo el universo. ¡Efectivamente! La multiplicidad de las cosas del mundo y sus diferencias, medidas por sus diversas esencias,

[45]Ib. Lo mismo en *In IV Met.*, lect. 2. Con frecuencia la misma fórmula; I-II, 94, 2: «*Ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare.*»

[46]La simultaneidad puede, accidentalmente, tener su importancia en lo efectivo. Pero en ninguna verdad metafísica tiene importancia alguna. Por eso Aristóteles, al considerar ciertas verdades, a «*αμα*», «simultáneamente», añadió todavía: «*εν τω αυτω χρονω*». *III Met.*, c. 5 (Did., II, 511, 7). ¡Una prueba de gran profundidad con que concibió el problema!

[47]Arist., *De interpret.*, c. 6.

se reducen, en último término, a esta suprema oposición trascendental. El que las cosas sean diversas depende, en definitiva, de que todo tiene su ser determinado, y, al mismo tiempo, es un *non-ens* con relación a todo aquello de que se distingue, y de que el ser no puede ser, al mismo tiempo, no ser. Aquí está también la razón más profunda de que, en último término, todos nuestros conocimientos, juicios y raciocinios tengan que ser probados y contrastados en el principio de contradicción.

Pero ¿cuál es la razón más profunda de que el ser y el no ser se excluyan absolutamente, sean incompatibles, expresen una oposición inconciliable? ¡Esta es la cuestión peliaguda! Sin embargo, la razón de esto se encuentra evidentemente en ambos, puesto que se trata de una oposición entre dos. Se encuentra en la *quidditas*, en la esencia del ser, cuya negación es precisamente el no ser, como el mismo término lo dice. Y por eso el ser ni siquiera puede ser pensado como no ser. En la interna relación quiditativa del ser y del no ser está la razón de su irreductibilidad, de su oposición y, en consecuencia, también la razón más profunda de que el ser sea siempre ser, y el no ser, siempre no ser. Con esto hemos indicado ya la razón de que el principio de contradicción sea más fundamental que el principio de identidad. Pero no nos adelantemos. Aquí sólo quisiéramos dar a entender que también la inmutabilidad y necesidad de las esencias específicas de las cosas, que constituyen esencialmente al ser en todas sus diferencias, se basan en la relación del ser trascendental al no ser y, por consiguiente, en el principio de contradicción.

¡Y ahora, el concepto del principio de identidad! En vano se le busca en Aristóteles y Sto. Tomás como auténtico axioma ontológico. Pero la verdad que expresa, se encuentra en ambos. Así, en Tomás cuando dice: «*Unumquodque est indivisibile ad seipsum*» [48], «*est unum sibi ipsi*» [49] o «*verum est esse quod est*» [50]. El pensamiento fundamental del principio: «cada ser es lo que es, es idéntico a sí mismo y, por consiguiente, un mismo ser, un uno -*unum*-», está claramente expresado en las citadas fórmulas del Aquinate. Tomás conoce también del principio lógico, sobre el cual se basa la conclusión: «*quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem*» [51]. Aristóteles expresa el pensamiento de la identidad con su profundidad característica. Así, cuando dice: «Todo lo que es verdadero tiene que convenir absolutamente consigo mismo» [52]. Y todavía más gráficamente: «Una misma cosa tiene que

[48] *In VII Met.*, lect. 15.
[49] Ib.
[50] *In IV Met.*, lect. 4
[51] Ib., lect. 3; I-II, 94, 2.
[52] «*δει γαρ το αληθες αυτο εαυτω ομολογουμενον ειναι παντη*». *In An. Post.*, c. 32.

ser lo mismo que ella misma» -*αυτο αυτω ταυτον* [53]-. Como indica el término latino «*identitas*» -*eadem entitas*- y el griego «*ταυτοτης*», el principio de identidad significa, atendiendo a su más íntimo sentido, la unidad -*unitas*- del ser [54], en virtud de la cual el ser es precisamente ser; el devenir, devenir; el no ser, no ser; el hombre, hombre. Que la razón inmediata de la unidad de la cosa es siempre su esencia, púsolo ya de relieve Aristóteles [55]. Pero la razón de esta razón está, como se ha indicado, en la relación quiditativa o en la oposición del ser trascendental al no ser.

A partir de Suárez, se ha buscado una fórmula apropiada para el principio de identidad. Mas, puesto que en todos los juicios trascendentales afirmativos, el sujeto y el predicado del juicio son realmente lo mismo, ¿cómo expresar el principio, sin una ridícula tautología? Efectivamente, ya Suárez rechazó, como tautológica, la fórmula de Antonio Andrés: «*omne ens est ens*» [56]. Más tautológica aún parece la fórmula comúnmente rechazada: A es A. Se desea una fórmula que exprese claramente la unidad y, por tanto, la identidad del ser; por ejemplo: «Todo ser es lo que es» o «*omne quod est unum est*» o «*omne ens est unum et idem*». Hoy en día suele darse la preferencia a esta fórmula doble: «Lo que es, es, y lo que no es, no es». Pero con todas estas fórmulas no se soluciona todavía la dificultad principal. La tautología -*ταυτε λογειν* = decir lo mismo- se da, como es sabido, en una proposición, cuando el predicado expresa exactamente lo mismo que lo que ya indica el sujeto de suyo. Ahora bien, en el principio de identidad, el predicado es realmente lo mismo que el sujeto -*ens unum*-. ¿No hay, por tanto, siempre en él una tautología?

Esto ha sido ya afirmado. Pero sin razón. Para evitar la tautología basta con que el predicado declare algo lógicamente diverso del sujeto. Así sucede en los juicios: El ser es verdadero, es bueno. En ambos se añade al ser una relación lógica especial con el entendimiento o con la voluntad. En cambio, no sucede lo mismo en la proposición *ens est unum*. ¿Son aquí, por tanto, el sujeto y el predicado, también lógicamente lo mismo? Entonces tenemos, efectivamente, una tautología. Pero Sto. Tomás afirma expresamente que la unidad añade lógicamente algo al ser: «*Non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens*» [57]. Pero ¿en qué sentido? En el orden de nuestro conocimiento está la diferencia entre

[53] *IV Met.*, c. 9 (Did. II, 522, 18).

[54] En el pasaje citado, Aristóteles hace, efectivamente, equivalente la «*ταυτοτης*» a la «*ενοτοτης*».

[55] Ib.

[56] *Disp. Met.*, disp. 3, sect. 3, n. 4.

[57] I, 11, 1, ad 3.

el ser y la unidad, «*secundum rationem nostrae apprehensionis*» [58]. A causa de su debilidad, nuestro entendimiento divide incluso lo realmente idéntico y simplicísimo, para comprenderlo mejor desde puntos de vista lógicamente diversos. Y así, conoce primero al ser como ser, luego al no ser, y sólo después viene el conocimiento de la unidad indivisible, que realmente es lo mismo que el ser [59]. Por consiguiente, el principio de identidad está bien formulado, no tautológicamente, puesto que la unidad añade algo, lógicamente, al ser, es decir, un nuevo punto de vista en nuestro conocimiento; punto de vista que ya supone el del ser y el del no ser. Por eso se denomina el *unum* una *passio entis*, es decir, algo que se le añade. Con esto nos indica ya Sto. Tomás que, sin dar por supuesto el principio de contradicción, no es posible una formulación del principio de identidad que no sea tautológica. ¡Pero de esto trataremos luego con más detalle!

La determinación conceptual del principio de contradicción y del de identidad no nos deja duda alguna acerca de la diferencia entre ambos. Esta diferencia es grande y profunda. Grande, ya en el orden lógico. Mientras que el principio de identidad no hace más que predicar lo mismo de lo mismo en una mera afirmación, el principio de contradicción, con la afirmación y negación de lo mismo, sirve de base a la auténtica oposición formal lógica. La diferencia es profunda, sobre todo en el orden ontológico. Aquí, el principio de identidad expresa la unidad real del ser consigo mismo. Sobre esta identidad real del ser trascendental consigo mismo se basan potencialmente la unidad y la independenia de todas las cosas del mundo, en cuanto que poseen ser propio, porque el ser las constituye esencialmente a todas. Por el contrario, el principio de contradicción expresa la oposición real e inconciliable, la oposición entre ser y no ser, oposición irreductible, en la cual radican potencialmente la multiplicidad y la diversidad reales de todas las cosas del mundo. ¡Esta oposición entre el ser real y el no ser es el primer fundamento de la posibilidad de la distinción real! Dos principios que expresan cosas tan realmente diversas, tienen que ser, a nuestro modo de ver, objetivamente distintos el uno del otro. Más aún, no tenemos inconveniente en decir que una identificación real del principio de contradicción con el de identidad tendría que acabar, gnoseológicamente, en el monismo.

La afirmación de Garrigou-Lagrange y de otros, según los cuales, el principio de contradicción no es más que la fórmula negativa del principio de identidad [60], es difícilmente comprensible. Tomada al pie de la letra, llevaría a un absurdo. Si decimos: «Ser es ser, no ser es no ser» -así entiende Garrigou-

[58] I, 11, 2, ad 4.

[59] Ib.

[60] Esta afirmación ha sido hecha también con frecuencia por idealistas modernos; así, también Hegel. vid. Überweg, *System der Logik*, §77, página 252.

Lagrange mismo el principio de identidad [61]-, la fórmula negativa sería ésta: «*El ser es no ser y el no ser es ser*». Pero este absurdo no es, evidentemente, lo que se pretende expresar. La susodicha afirmación es precisada con más exactitud en otros pasajes. El principio de contradicción, según tales autores, es la fórmula negativa derivada del principio de identidad. Puesto que el ser es ser, y el no ser no ser, no puede el ser -afirman- ser al mismo tiempo no ser [62]. Esta derivación será refutada por nosotros a continuación. Lo que sucede es precisamente lo contrario: ¡De la irreductible oposición entre ser y no ser, la cual se expresa en el principio de contradicción, se deduce la validez del principio de identidad, y no a la inversa!

La primacía del principio de contradicción

La oposición entre los diversos puntos de vista obliga no pocas veces a hacer distinciones que, de suyo, tendrían que parecer forzadas y superfluas, pero que, a la luz de las diversas opiniones, son las únicas que pueden aclarar suficientemente un problema espinoso. Esto es lo que aquí sucede.

Por eso distinguimos una cuádruple primacía del principio de contradicción: primacía ontológica, que se refiere a su contenido interno; primacía psicológica, que, genéticamente, concede el primer lugar a este principio; primacía lógica, que lo considera como el último y más profundo fundamento de toda demostración, y, finalmente, primacía criteriológica, que se refiere a la absoluta seguridad. De estas cuatro primacías, las tres primeras son puestas en duda hoy en día incluso por tomistas.

a) La primacía ontológica

Acaso ninguna de las primacías haya sido concebida en los últimos tiempos tan incompletamente y con tantas lagunas como la ontológica. Ciertamente se puede afirmar sin error: en su aspecto ontológico, el principio de contradicción contiene en el fondo los dos conceptos: «ser» y «no ser». Pero estos contenidos no están más que en el fondo. El contenido ontológico del principio como principio lo constituye la irreductible oposición interna entre ambos conceptos, la imposible mismidad del ser y del no ser. «El ser no puede, al mismo tiempo, ser y no ser». En esta absoluta exclusividad interna consiste la primacía ontológica, ya que, si el principio de contradicción es entre todos los primeros principios el primero de todos, lo es porque él mismo, en cuanto principio, carece de supuestos y es el supuesto de todos los demás principios, según Aristóteles y Tomás ponen de relieve [63]. «*Illud quod*

[61] *Le sens commun*, p. 163.
[62] Ib., 170.
[63] *III Met.*, c. 3; Thomas, *In IV Met.*, lect. 2; *In XI Met.*, lect. 5.

primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemostrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur» [64].

Este lenguaje de Sto. Tomás es muy claro: «*et super hoc principio omnia alia fundantur*». Y la demostración de la dependencia entitativa de todos los demás primeros principios con relación al principio de contradicción no puede ser muy difícil. No queremos repetir aquí lo que puede encontrarse en cualquier manual filosófico serio. Ya se ha hablado de la dependencia directa del «*exclusi tertii*». El axioma de la razón suficiente, que, según hemos visto arriba, fue establecido por Leibniz, supone claramente que «ser razón» y «no ser razón», es decir, ser y no ser, no pueden ser lo mismo. Con más evidencia aún salta esto a la vista en el supremo principio cartesiano: «*cogito ergo sum*», que, por lo demás, expresa también un raciocinio causal. Tampoco el supremo principio hegeliano: «*el ser deviene*», puede ser el principio supremo, puesto que supone que el devenir y el no devenir no pueden ser lo mismo. El principio de contradicción afirma siempre su primacía ontológica de una manera evidente entre los primeros principios.

Pero ¿sucede lo mismo también frente al principio de identidad? ¡Aquí comienza entre los modernos, escolásticos y no escolásticos, la cuestión peliaguda! ¿Es verdadera esta proposición: «*Comme toute négation est fondée sur une affirmation, en soi le principe suprême est le principe d'identité*»? [65] ¿Es acertada la deduccción siguiente: Puesto que el ser es ser, y el no ser, no ser, el ser no puede ser al mismo tiempo no ser? [66] Si es así, la razón de la validez ontológica del principio de contradicción estará verdaderamente en el principio de identidad. En tal caso, el principio de contradicción será, ontológicamente, sin duda alguna, el primero de todos los principios. ¡Pero acaso sea más exacto el orden inverso!

Vaya por delante esta observación importante: La afirmación: «Toda negación se basa en una afirmación», es confusa. Es inexacta en el sentido de que todo juicio negativo haya de suponer un juicio afirmativo. Es exacta en el otro sentido de que toda idea negativa supone una idea positiva. Esto es precisamente lo que sucede en el principio de contradicción. El concepto del «no ser» se opone al «ser» y, por consiguiente, lo supone. Así, pues, ¡también aquí volvemos a encontrarnos con aquella moderna confusión entre la oposición de dos conceptos y la de dos juicios! ¡Por consiguiente, este argumento, a primera vista desconcertante, no prueba absolutamente nada en favor de

[64] I-II, 94, 2.
[65] Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, p. 163.
[66] Ib., p. 170.

la primacía ontológica del principio de identidad sobre el de contradicción!

Pero ahondemos todavía algo más en la dificultad. ¡Nos interesa, sobre todo, la mencionada deducción del principio de contradicción del de identidad! ¿Es esto verdaderamente exacto? En primer lugar, no deja de ser extraño que el patriarca de la lógica y de la metafísica tratara de hacer precisamente la deducción inversa. De la negación del principio de contradicción deduce, *per absurdum*, la negación de la unidad e identidad del ser. Si el principio de contradicción no tiene validez, así argumenta siempre que trata la cuestión *ex profeso* [67], desaparece toda identidad y unidad del ser, de tal manera que ser hombre puede ser no ser hombre; ser blanco, no ser blanco; ser verdadero, ser falso [68]. Entonces desaparece lo *ετερον* de las cosas, toda diversidad de las cosas [69] y, al mismo tiempo, se puede negar tanto la substancia como la esencia de las cosas, «*ουσιαν και το τι ην ειναι*» [70], y lo mismo da decir 4 es 5 que 1000 [71]. En tal caso, todo es lo mismo, «*εν παντα εσται*», «Dios, el hombre y su contrario, porque nada es», «*ουκ εστιν ουδεν*» [72]. ¿No es ésta una deducción completamente diversa? ¡Aquí, todo depende ontológicamente del principio de contradicción, la identidad y la unidad del ser, la substancia y la esencia de las cosas! Y exactamente la misma deducción nos garantiza Tomás de Aquino en su comentario de Aristóteles [73].

¡Mas penetremos todavía algo más profundamente en el problema! Si el principio de contradicción se deriva ontológicamente de la identidad del ser, ¿dónde está entonces la razón de la unidad o bien de la identidad del ser? ¡En la esencia de la cosa se dice! Mas ¿por qué la esencia es razón de la identidad? Esto es aquí absolutamente inexplicable. ¡Más todavía! Si el ser puede ser al mismo tiempo no ser, también puede la esencia, que en realidad está constituida por el ser, ser al mismo tiempo no ser, es decir, ya no sigue siendo principio de la unidad e indivisibilidad, es decir, de la identidad. ¡Y entonces ya no tendremos absolutamente ninguna razón de la identidad del ser! La verdadera deducción ontológica es completamente diversa de la mencionada, es la inversa. La única razón de que el «ser» sea «ser» y «no ser» -identidad- es que, de lo contrario, sería y no sería simultáneamente -contra el principio de contradicción-. Y, así mismo, la razón de que el «no ser» sea «no ser» y no sea «ser», es que, de lo contrario, el no ser y el ser serían simultáneamente -principio de contradicción-. Pero la razón más profunda

[67] *III Met.*, c. 4; *X Met.*, c. 5.
[68] *III Met.*, c. 4 (Did., II, 505), 4; 506, 54 ss.; 507, 25 ss.; *X Met.*, c. 5 (Did., II, 589).
[69] *III Met.*, c. 4 (Did., II, 507, 22).
[70] Ib., (505, 49).
[71] Ib., (508, 17).
[72] Ib., (505, 34; 507, 18 ss.)
[73] *In IV Met.*, lect. 3; *In XI Met.*, lect. 5 y 6.

por la cual el ser y el no ser no pueden identificarse nunca, está en la íntima oposición quiditativa entre el ser y el no ser, el cual es la negación del ser, de tal modo que una misma cosa ni siquiera puede pensarse como ente y no ente al mismo tiempo, que es precisamente lo que expresa el principio de contradicción. Y por eso está en él y en la relación trascendental del ser y el no ser, la cual expresa este principio, la razón ontológica de la identidad del ser y, por tanto, ¡del principio de identidad!

Así pues, es cierto lo que Tomás dijo del principio de contradicción: «*quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur*» [74].

b) La primacía psicológica

La que más adversarios tiene, con mucho, como ya hemos observado arriba, es la primacía psicológica del principio de contradicción. También aquí le discute el primer puesto al principio de identidad. La gran mayoría de filósofos modernos, tomistas y no tomistas, consideran la proposición «ser es ser» como genéticamente anterior a esta otra: «ser y no ser no puede ser simultáneamente». Y, a primera vista, esto parece casi evidente. La proposición en que sujeto y predicado son lo mismo, parece ser tan simple que, verdaderamente, se siente uno tentado de aceptarla, sin más, como primer juicio. Pero, en el orden del conocimiento humano, lo más simple no es siempre lo primero ni lo más fácil.

No deja de llamar la atención que Sto. Tomás de Aquino defendiera esta primacía del principio de contradicción tan categóricamente como la ontológica. Así como la idea del ser, nos dice, es el primer objeto de la percepción simple, así el principio de contradicción es el primer juicio de la segunda actividad juzgante del entendimiento: «*ideo hoc etiam principium (impossibile est esse et non esse simul) est naturaliter primum in secunda operatione intellectus sc. componentis et dividentis*» [75]. Las dos primeras ideas adquiridas por nosotros, opina el Aquinate, son las del ser y el no ser, y de ellas forma el entendimiento el primer juicio: el ser no puede ser simultáneamente no ser [76]. Por lo demás, concuerda en esto plenamente con Aristóteles y los dos hacen el mismo profundo razonamiento en favor de la primacía genética del principio de contradicción. Dicen: Puesto que el entendimiento, en todo lo que conoce juzgando, supone ya el conocimiento del principio de contradicción,

[74] I-II, 94, 2.

[75] *In IV Met.*, lect. 2.

[76] «*Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt.*» *In XI Met.*, lect. 5.

tiene que ser este principio lo primeramente conocido, el primer juicio, que el entendimiento hace espontáneamente [77].

¿Se puede razonar así, todavía hoy, esta opinión? Vamos a intentarlo. Acaso los defensores de la primacía del principio de identidad hayan sido víctimas de un gran espejismo. Este principio, como arriba hemos indicado, parece muy sencillo y fácilmente comprensible, y, sin embargo, es oscuro y complicado. En realidad, la cuestión es la siguiente: ¿Es la idea de la identidad la primera que se adquiere, después de la del ser, y se deriva luego de ambas, como primer principio, el principio de identidad, o bien, por el contrario, supone ya el principio de identidad, además de la idea del ser, la del no ser y el conocimiento del principio de contradicción? Lo primero, lo afirman los partidarios de la primacía de la identidad; lo segundo, los defensores de la primacía de la contradicción. Con esto tiene que ser precisado claramente el punto discutido.

Para la solución de la cuestión: En las cuestiones discutidas y en su solución es importante, ante todo, partir de un punto doctrinal común. ¡Hagámoslo aquí también! Ambos bandos entienden por identidad del ser la unidad del ser. El ser es absolutamente idéntico a sí mismo, si es uno en sí, un *unum in se*. También están de acuerdo ambos partidos en que el conocimiento de la unidad del ser es equivalente al conocimiento de la indivisibilidad del ser. Ahora bien: el ser trascendental absolutamente indiferenciado, al cual se opone el no ser absoluto, sólo es indivisible si excluye al no ser y se distingue de él. Por consiguiente, el que conoce la indivisibilidad del ser, tiene que negar de él el no ser y distinguir entre «ser» y «no ser», porque la única divisibilidad del ser consistiría en que fuera ser y no ser. Por eso dice con razón Tomás de Aquino: «*Unum vero, quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis*» [78]. Por tanto, el conocimiento de la indivisibilidad del ser supone las ideas de ser y no ser y la distinción entre ambas [79]. Mas esta distinción sólo la conoce quien de alguna manera sabe que el ser y el no ser no pueden ser simultáneamente lo mismo, porque, si pueden ser lo mismo, no se distinguen. Por consiguiente, el conocimiento de la indivisibilidad, es decir, de la identidad del ser, supone también el conocimiento del principio de contradicción. ¡Por tanto, este principio tiene, también genéticamente, la primacía sobre el de identidad!

Según esto, nuestro entendimiento conocería primero, en cuanto al tiempo, la idea del «ser», luego la del «no ser» y, en el principio de contradicción,

[77] *III Met.*, c. 3 (Did., II, 503, 36). Tomás dice de él: «*Nec aliquis potest secundum hanc operationem (intellectus dividentis et componentis) aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto.*» *In IV Met.*, lect. 2.

[78] *Pot.*, q. 7

[79] I, 11, 2 ad 4.

como primer juicio, la irreductible «distinción» entre ambas; de todo lo cual se deduciría la indivisibilidad = unidad = identidad del ser. Esta sucesión la indicó repetidas veces Sto. Tomás con claridad suficiente. Así, cuando dice: «*Primum, enim, quod in intellectum cadit est ens; secundum, vero, negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis; quarto autem sequitur in intellectu ratio unius*» [80].

Todo lo que se refiere a los primeros principios, si se analiza detenidamente, hácese complicado, duro y casi indigestible. Mas, con frecuencia, se puede expresar lo mismo en substancia de una manera mucho más accesible. Así, es bastante fácil comprender que la proposición: «El ser es idéntico a sí mismo, uno e indivisible», supone manifiestamente el conocimiento de que «ser idéntico» y «no ser idéntico», «ser uno» y «no ser uno», «ser indivisible» y «ser divisible», no pueden ser lo mismo. Con esto, no sólo se supone genéticamente el principio de contradicción, sino también, a través del mismo, las ideas del «ser» y del «no ser». ¡Tenemos, pues, la tesis por nosotros defendida!

Pero la razón más profunda de toda esta génesis cognoscitiva está en el profundo, aunque muy olvidado, principio tomista: «*intellectus cognoscit dividendo et componendo*». Y la razón de esta razón está, como Tomás pone expresamente de relieve [81], en la naturaleza de nuestro humano entendimiento, que en la adquisición de los conocimientos procede siempre de la potencia al acto, dividiendo, comparando y uniendo lo conocido, a base de las oposiciones. ¡Yo creo que, en una época en que los psicólogos modernos señalan tan enérgicamente la importancia del constraste y de las oposiciones en la adquisición y aclaración de nuestros conocimientos, el mencionado principio tomista debería ser nuevamente elevado al puesto de honor que merece! ¡De todos modos, resulta interesante que también la solución de este problema se base en la doctrina del acto y la potencia!

c) La primacía lógica

¿Es también el principio de contradicción el primer principio de toda demostración?

Todo aquél que adjudique al principio de identidad la primacía ontológica, tiene que otorgarle también, consecuentemente, la primacía en el orden lógico. En lugar de hacerlo así, más bien se ha procurado, a partir de Suárez [82], distribuir algo los papeles. Así lo hacen Zigliara [83], Trendelenburg [84],

[80] *Pot.*, q. 7 ad 15; id., I, 11, 2 ad 4.
[81] I, 85, 5.
[82] *Disp. Met.*, disp. 3, sect. 3, n. 6-9.
[83] *S. Phil. Log.*, 55, VII-X. *Della luce intell. e dell'Ontologismo*, II, n. 470 ss.
[84] *Elem. log. Arist.*, §9.

Garrigou-Lagrange [85] y otros. El primer principio de la demostración directa es el principio de identidad; el de la indirecta, el principio de contradicción; pero, en sentido absoluto, es decir, prescindiendo de toda especie concreta de demostración, por lo menos tal es la opinión de Zigliara, el principio de contradicción es recientemente el primer principio del proceso demostrativo [86].

¡Esto último es lo mejor de todo lo que allí se dice! Todo lo demás ha traído a la cuestión más confusión que claridad. Ante todo, no está claro cómo puede el principio de contradicción ser el primero y más profundo principio de la demostración en sí, siendo, no obstante, el principio de identidad primer principio de la demostración directa! ¡Con toda seguridad hay aquí confusiones! Ciertamente, hay principios demostrativos especiales, según las especies de demostración y los géneros de ciencia [87]. En este sentido se puede asignar también a cada una de las especies de demostración, directa e indirecta, su propio principio. Puesto que la prueba directa parte positiva o negativamente del ser interno y, por tanto, verdadero de lo que ha de probarse [88], tiene validez para ella el principio especial: lo verdadero se sigue, *per se*, sólo de lo verdadero [89]. En cambio, la prueba indirecta parte de la oposición falsa -*oppositum*- de lo que ha de probarse, para demostrar la tesis por medio de las falsas consecuencias de tal oposición. Aquí tiene validez el axioma: «lo falso procede sólo de lo falso» [90]. Estos son, según Aristóteles y Tomás, precisamente en aquellos pasajes en que hablan de los principios demostrativos específicamente diversos, los principios especiales de la demostración directa e indirecta.

Pero ambos hablan, además, y precisamente en aquellos mismos pasajes, de principios demostrativos comunes, «*principia communia*». No son comunes en el sentido de que todo se demuestre por ellos solos, puesto que por los primeros principios solos no se demuestra nada en absoluto [91]. Son comunes, en cuanto que son necesarios para toda prueba. Y éstos son aquellos primeros principios directamente evidentes, como: «*ens et non ens... non contingit idem esse et non esse, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia*» [92]. Pero también aquí hay una subordinación. Ambas demostraciones, la directa y la indirecta, suponen necesariamente el principio ontológico de

[85] *Le sens commun*, p. 169.
[86] *S. Phil. Log.*, 55, X.
[87] *I Anal. Post.*, c. 32.
[88] Trendelenburg, l. c., §44.
[89] *I Anal. Post.*, 32 (Did., I, 151, 11).
[90] *Anal. Post.*, c. 32 (Did., I, 151, 11). Thomas, *In Anal. Post.*, lect. 41.
[91] Ib.
[92] *S. Th.*, *In I Anal. Post.*, lect. 41.

identidad: «*el ser es ser, el no ser es no ser*». Porque si, en la demostración indirecta, decimos: «En caso de que el todo no fuera mayor que su parte, no sería en modo alguna todo», esto supone que el todo es todo y que la parte es parte [93]. Pero el principio de identidad, tanto en la prueba indirecta como en la directa, supone a su vez el principio de contradicción como último y, por tanto, como primer principio de toda demostración, porque, sin él, no se da en absoluto ninguna identidad. Y Aristóteles reduce, efectivamente, tanto la prueba directa [94] como la indirecta [95], a la ley de la contradicción. Y no de otro modo procede Tomás [96].

Como resultado, se deduce que ni el principio de identidad es el principio especial de la prueba directa, ni el de contradicción el de la indirecta, sino que ambas especies de demostración se basan en ambos principios, en primer término, en el principio de identidad y éste, a su vez, en el de contradicción. Así, pues, queda firme lo que Tomás nos dice del principio de contradicción: «*Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem sicut in ultimam opinionem omnibus communem*» [97].

d) La primacía criteriológica

Ya Aristóteles había llamado al principio de contradicción el más seguro de todos los principios: «*βεβαιοτατη δαρχη πασων*», el cual excluye todo error: «*περι ην διαφευσθηναι αδυνατον*» [98]. Para probar esto, adujo Tomás de Aquino tres razones: Es el más seguro, «*firmissimum*», de todos los principios, primero, porque nadie puede errar acerca de él, puesto que es para todos conocido; segundo, porque, sin supuesto alguno por su parte, es supuesto para todo conocimiento; tercero, porque no necesita ninguna prueba, sino que, una vez supuesta la abstracción de sus términos, es directa y espontáneamente conocido [99].

---

[93] También hay pruebas indirectas que son verdaderas conclusiones *ex termino medio*; pero éste, a su vez, se reduce al *oppositum* de lo que ha de probarse; por ejemplo: lo corpóreo tiene fin; Dios no tiene fin, luego no es corpóreo. Aquí se ve con más claridad aún cómo el principio de identidad es también necesario para la prueba indirecta, puesto que la conclusión auténtica, incluso lógicamente, se basa únicamente en la identidad y no identidad con el *terminus medius*.

[94] Esto lo hace en *II Anal. Prior.*, c. 2 (Did., I, 90, 12), donde prueba incluso *ex profeso* que de lo verdadero sólo puede seguirse lo verdadero, porque, de lo contrario, se negaría el principio de contradicción.

[95] *I Anal. Post.*, c. 32 (Did., II, 151).

[96] Llámalo «*primum demonstrationis principium*». *In IV Met.*, lect. 2 hacia el fin.

[97] Ib.

[98] *III Met.*, c. 3 (Did., II, 503, 32); id., c. 4 (504, 10); *X Met.*, c. 5 (589, 1).

[99] «*Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum tale debet esse, ut circa id non possit errari et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter.*» *In IV Met.*, lect. 2.

Tampoco la crítica moderna ha podido negar a este principio su gran importancia, y al poner en duda alguna que otra vez su absoluta seguridad, sólo ha podido hacerlo atribuyéndole un sentido completamente diverso del que le dio Aristóteles. Que este principio no permite ninguna demostración auténtica, es decir, directa, es cosa evidente. Cuando Aristóteles dice que querer probarlo todo, incluso aquello que para toda prueba se supone, es absurdo, demuestra falta de cultura y acabaría por cerrar el camino para todo saber humano [100], no se trata de un «cobarde subterfugio», sino que sus palabras tienen aun hoy plena validez. Ya hemos visto arriba cómo el Estagirita dedujo indirectamente, *per absurdum*, como absurdas consecuencias de la negación del principio de contradicción, la negación de la identidad, de la substancia y de la esencia, de la distinción de las cosas, de los verdadero y de lo falso y, finalmente, la negación de la negación misma [101]. En todo esto, síguele también Sto. Tomás, acentuando, a veces, todavía más las contradicciones [102]. Con todo, lo más ingenioso está en la observación del gran pensador griego, cuando dice que quien negara el principio de contradicción, sacando las conclusiones lógicas, tendría que acabar haciendo la vida de las plantas, «*τωνυ φυτωνυ*» [103], mudo, sin pensamiento y sin conocimiento sensible. Porque no sólo toda palabra hablada y toda idea pensada suponen que la palabra y su contrario, la idea y su contrario, no son ni pueden ser lo mismo, sino que, incluso, toda imagen sensible representa algo determinado, cuyo contrario no puede ser concebido como lo mismo simultáneamente. Mas, en tal caso, ¡tampoco podría negar el principio de contradicción!

Así pues, el principio de contradicción asegura su primacía en todos los terrenos. La primacía ontológica: porque no sólo todos los demás principios, sino también el de identidad tiene la razón de su validez en el principio de contradicción, que alberga en sí la última razón de la unidad del ser; la primacía psicológica: porque es genéticamente el primer juicio del entendimiento, en cuanto que también el principio de identidad supone la idea del no ser y su interna incompatibilidad con el ser; la primacía lógica: porque es el principio más profundo y, por consiguiente, el primero de todas las demostraciones y principios demostrativos; la primacía criteriológica: porque toda negación de su seguridad hace imposible la negación misma, convirtiéndose así en testimonio de aquella seguridad.

[100] *III Met.*, c. 4 (504, 11 ss.); *X Met.*, c. 5 (589, 5 ss.); Thomas, *In IV Met.*, lect. 2.
[101] *III Met.*, c. 4 y 5; *X Met.*, c. 5 y 6.
[102] *In IV Met.*, lect. 3, 4 y 5; *X Met.*, c. 5 y 6.
[103] *III Met.*, c. 4 (504, 21, y 507, 46); Thomas, *In IV Met.*, lect. 3.

Conclusiones

Las conclusiones que se deducen de lo dicho son numerosas; de ellas, sólo vamos a considerar superficialmente algunas. Sirven para precisar todavía con más exactitud la posición y el sentido del principio de contradicción.

Sírvanos aquí de norma aquella afirmación profundamente verdadera: *El principio de contradicción comparte la suerte de los dos términos de que consta, es decir, del ser y del no ser trascendentales.* De aquí se deducen importantes conclusiones.

1.- Así como hay un doble conocimiento del ser, así lo hay también del principio de contradicción: uno inconsciente, espontáneo, natural y, por consiguiente, oscuro, y otro consciente, reflexivo, motivado, formal y, por tanto, científico. El principio de contradicción, en cuanto primer juicio del entendimiento, es objeto del conocimiento primero y oscuro. Aquí no se tiene en cuenta para nada la «proposición modal», que, en cuanto tal, pertenece a nuestro aparato científico. ¡Ciertamente, el entendimiento juzga! Pero este primer juicio no sólo está desprovisto de toda meditación y raciocinio, pues esto falta en absoluto en los primeros principios [104], sino que el entendimiento ni siquiera sabe aún que juzga, que juzga por vez primera, que su juicio es real, que es el principio de contradicción, que es directamente evidente en sí, ni por qué lo es. Todo esto supondría para el juicio primero otros juicios. Todo esto es el objeto de consideraciones posteriores y especialmente de la investigación científica en la metafísica. Aquí se puede, incluso, negar el principio, aunque no sin suponerlo de nuevo en la negación misma. Puesto que conoce por necesidad natural *dividendo et componendo*, el entendimiento humano, de suyo, *ex natura sua*, juzga siempre que los términos del juicio se le muestran claramente. Y en su primer juicio, contemplando el contenido del ser abstraído y de su negación, emite el juicio acerca de la inconciliabilidad e incompatibilidad del ser y del no ser, por necesidad natural y espontáneamente. Por eso dice Tomás de este primer juicio: «*adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur*» [105].

2.- La suerte de los términos de que consta, compártela el principio de contradicción, incluso en relación con su extensión. Este principio es tan amplio como el ser. En primer término, tiene, indudablemente, su validez en todo el orden real, puesto que el ser trascendental, en el que potencialmente todos los conceptos reales están contenidos, tiene que ser necesariamente real. Mas, como quiera que también el ser lógico -*ens rationis*- es formado por nuestro espíritu a imagen del ser real -*ad modum entis*-, el principio de contradicción es tan fundamental para el ser lógico como para el real. Tanta

[104] *In IV Met.*, lect. 2.
[105] Ib.

verdad es decir: el *genus* no puede, en cuanto tal, ser simultáneamente un no-*genus*, como decir: el hombre no puede ser no-hombre.

3.- Todo esto nos declara su carácter eminentemente analógico. Puesto que en la irreductible oposición del ser trascendental y del no ser, la cual expresa el principio de contradicción, está potencialmente contenida toda la multiplicidad y distinción abstracta, tanto real como lógica, y en ella tiene su razón más profunda, por eso el sentido de este principio es en su aplicación tan diverso como los objetos a los que se aplica. Por consiguiente, no es unívoco -*univocum*-. Pero siempre excluye del ser el no ser. Por lo tanto, es analógico.

4.- Finalmente, también para el principio de contradicción es fundamental la doctrina del acto y la potencia. Esto nos lo ha demostrado su génesis. Esto nos lo acaba de demostrar también su aplicación analógica, su contenido, aquella oposición trascendental que expresa formalmente y que contiene potencialmente todas las oposiciones y distinciones abstractas. Y esto es asimismo verdadero en lo que se refiere a su fórmula exacta, rigurosa y abstracta. Con razón observó ya Aristóteles [106] y, después de él, Sto. Tomás de Aquino [107]: potencialmente puede, en cierto sentido, una misma cosa ser muchas cosas opuestas, pero no actualmente, es decir, no desde un mismo punto de vista.

[106] «*και αμα το αυτο ειναι ον και μη ον, αλλου κατα ταυτο ον δυναμει μεν γαρ ενδεχεται αμα ταυτο ειναι τα εναντια, εντελεχεια δου*» *III Met.*, c. 5 (209, 3).

[107] «*Unde etiam aliquo modo idem potest esse simul ens et non ens, et aliquo modo non potest. Contingit enim quod idem sit contraria in potentia, non tamen perfecte, id est in actu.*» *In IV Met.*, lect. 3.

9.4. El principio de causalidad

Ha habido historiadores serios y meritísimos, que consideraron la fórmula tomista del principio de contradicción como una piedra angular del tomismo. Y, a mi juicio, con toda razón. Con todo, yo espero demostrar que también esta piedra angular descansa sobre una doctrina todavía más profunda, que es la del acto y la potencia.

Puesto que el principio de causalidad no afecta a todo ser, sino únicamente al ser causado, ya no es un principio demostrativo ontológico en un sentido tan riguroso como lo son el principio de contradicción, el de identidad y el de la razón suficiente. El principio de causalidad supone estos otros como más altos y, por consiguiente, depende de ellos como de normas criteriológicas, aunque no es derivado de ellos. Esta dependencia no amengua en nada su gran importancia. Si no recuerdo mal, fue Byron quien lo llamó el pilar de las modernas ciencias naturales. Pero todavía es mucho más. Puesto que, como dijo Nic. Kaufmann [1], toda ciencia es una *cognitio rei per causas*, el principio: todo efecto tiene una causa, ha de ser forzosamente el fundamento, en primer lugar, de la metafísica, y luego de toda ciencia humana en general. Al mismo tiempo, repercute tan hondamente en la vida moral, estatal, social y práctica, que su caída traería consigo no sólo la negación de toda libertad y responsabilidad, sino también la ruina de toda la vida natural y sobrenatural. Este principio es al mismo tiempo un principio del ser, del conocimiento y de la vida. Sin admitir su validez, ni siquiera puede ser negado, puesto que su negación supone un negador como causa. ¿No tenemos aquí la prueba más expresiva de su carácter directamente evidente, es decir, analítico? Acaso esté aquí también la razón de que los antiguos ni siquiera lo catalogaran entre los primeros principios. Para ellos era evidente. Sin aducir ninguna prueba de especial profundidad, escribió el divino Platón: es evidente que todo lo que ha llegado a ser tiene que tener una causa: «*δοκει αναγκαιον ειναι παντα τα γιγνομενα δια τιναιτιαν γιγνεσθαι*» [2]. En todo caso, en esta evidencia y naturalidad del principio de causalidad, que se impone incluso a los que niegan el principio de contradicción, está su fuerza y la razón de que, en medio de los furiosos ataques científicos, haya tenido siempre como aliado inquebrantable el sano sentido humano. ¡Ninguna filosofía puede enfrentarse con la *sana ratio*!

A pesar de todo, las dificultades científicas, con relación al principio de causalidad, han sido grandes y numerosas. Ya Guillermo Ockham y los dos ocamistas Nicolás de Autricuria y el Cardenal Pedro d'Ailly echaron la sonda

[1] *Elemente der aristotelischen Ontologie.* Luzern, 1917, p. 152
[2] *Phileb. XIV*, Ed. Did. I, 409, 53

de la duda en este principio [3]. A partir de Hume, el principio se convirtió en «*cause célèbre*» [4]. Los empíricos modernos niegan su carácter analítico, y con ello ponen su validez en tela de juicio. Los idealistas son adversarios de su realidad. Que estas tormentas tuvieron que levantar olas agitadas, incluso en nuestras aguas, es para todos comprensible. Quien lea el breve informe de A. von Schmid acerca de los dos Congresos internacionales católicos, celebrados en París (1888) y Bruselas (1894), y sobre la posición adoptada por J. J. O'Mahony, A. de Margeri, el conde Domet de Vorges, J. Fuzier y J. B. Vinati frente al carácter analítico del principio de causalidad, se convencerá fácilmente de ello [5]. Ostler [6] y Geyser [7] han discutido amplios puntos de vista sobre el particular. Para Farges, el principio no pertenece en absoluto a los primeros principios directamente evidentes [8]. Diversas son también las opiniones acerca de la relación de nuestro principio con los principios ontológicos superiores: principio de contradicción, de identidad, etc. Unos lo derivan de éstos, otros niegan toda reducción a los mismos. Muy discutida es igualmente la formulación exacta del principio. Dos cuestiones que para nosotros son diversas, aunque no independientes entre sí, se confunden en muchos aspectos: la realidad y la validez del principio. El hueso más duro de roer en nuestro problema lo constituye el origen cognoscitivo del principio de causalidad. Dícese que todos los primeros principios tienen que nacer por inducción. ¡Así resulta después para el tomismo el círculo vicioso que con frecuencia se le ha achacado: los primeros principios se basan en la inducción y la inducción en los primeros principios! También Aristóteles y Sto. Tomás hablan de esta inducción. Por consiguiente, no parecen haber tenido mucha claridad de ideas sobre esta cuestión. ¡Mas, a pesar de todo, ellos han de ser nuestros guías en las disquisiciones que vamos a hacer a continuación [9]!

---

[3] Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV Jahrhundert. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, t. 27.

[4] Prof. Dr. Alois von Schmid, *Das Kausalprinzip*, Phil. Jahrb., tomo IX, 278.

[5] Ib. 265-270.

[6] Sachs, *Grundzüge der Metaphysik*, ed. por el Dr. en Fil. H. Ostler (Paderborn, 1921), p. 51-58.

[7] Dr. Jos. Geyser, *Enige Hauptprobleme der Metaphysik*, (Herder, 1923), páginas 75-107. El mismo, *Allgemeine Philosophie des seins und der Natur* (Münster, 1915), p. 94-123.

[8] *La crise de la certitude*. Paris, 1908, p. 150.

[9] Siguiendo la edición Didot, nos referimos a las siguientes fuentes de Aristóteles, que tienen relación especial con nuestro problema: *I Anal. Post.* c. 3; II c. 10 y 11 (11 y 12); II c. 14 y 15 (16,17,18,19); II *Phys.* c. 3; VII *Phys.* c. 1; II *De Anima*, c. 6; I *Met.* c. 3-10; IV *Met.* c. 1 y 2 (V 1 y 2). En Sto. Tomás, los comentarios correspondientes: *in I Anal. Post.*, lect. 6 y 7; *in II Anal. Post.*, lect. 9, 10, 11; *in II*, lect. 18, 19, 20; *in II Phys.*, lect. 5, 6; *in VII Phys.*, lect. 1, 2; *in I Met.*, lect. 3-10; *V Met.*, lect. 1, 2; *in II De Anima*, lect. 13. Además, en Sto. Tomás, *Potentia*, q. 5, a. 1; *S. Th.* I, q. 2, 44, 45, 46; C.G. II, 6, 7, 8, 9, 10, 19; III, 2 y 3, 65-69, 94.

Tal vez logremos aclarar en algo esta oscura y difícil cuestión si discutimos primero el concepto de la causalidad, para considerar después, con más detalle, en tres nuevos puntos: la formulación del principio de causalidad, su realidad y su validez convincente. Si no nos engañamos, todas las demás dificultades se agrupan en torno a estas cuatro cuestiones principales.

La causalidad

La lucha en torno a la seguridad y, por consiguiente, en torno al valor del principio de causalidad se ha enardecido en los últimos decenios y ha llegado a ser casi una *quaestio terribilis*, un problema tremendo. Y esto, incluso entre los nuestros. Padecemos una «crisis de causalidad». Al mismo tiempo, se tiene la impresión de que los diversos bandos las más de las veces discuten sin entenderse. Unos son partidarios ardientes del carácter analítico, directamente evidente y real, del principio de causalidad. Otros, incluso en nuestro campo, acentúan abiertamente su valor sintético, exigen pruebas del mismo, ora deductivas, ora inductivas, y no consideran imposible un devenir «incausado». ¿De donde esta oposición tajante? A nuestro parecer, procede de que ambos partidos, casi siempre inconsciente o semi-inconscientemente, tienen dos conceptos de la causalidad totalmente diversos. Llamaremos a uno el fenomenalista [10]; al otro, el ontológico o metafísico.

α) La causalidad fenomenalista

¡Se basa eminentemente en el pensamiento de la sucesión! Causalidad significa aquí, como en las modernas ciencias naturales [11], una mera sucesión de manifestaciones -fenómenos-, más exactamente, una mera relación de fenómenos que se suceden regularmente, de los cuales uno es considerado como antecedente -causa- y otro como siguiente -efecto-. Con razón se ha denominado esta causalidad «causalidad fenoménica». En vano se ha intentado, como dijo bien Hume, dar a esta causalidad de sucesión el carácter de la necesidad. Desde el punto de vista filosófico, Geyser la ha considerado acertadamente como una deformación del concepto de la verdadera causalidad [12], puesto que, según dijo el Cardenal González, hay sucesiones regulares,

[10] Vid. Eisler, *Wörterbuch der philos.* Begriffe, «Phänomenalismus»; Baldwin, *Dict. of Phil.-Psych* (1902), «Phenomenalisme»; Manser, *Die Lehre des v. Pius X, verulteilten Modernismus.* Freiburg, 1911; p. 10.

[11] Diversa de la causalidad filosófico-fenomenalista es la científico-natural, en cuanto que la última se apoya, ciertamente, en series de fenómenos, pero no incluye en su esfera el principio de causalidad, ni puede incluirlo, sino que lo supone y tiene que suponerlo como principio metafísico, porque ella misma no puede probarlo.

[12] *Hauptprobleme der Metaphysik*, p. 99-100; 155.

por ejemplo, la del día y la noche, que nada tienen que ver con la causalidad en nuestro sentido [13]. De aceptar esta interpretación, nos veríamos también forzados a negar el carácter de la causalidad, tanto a la suprema actividad creadora de Dios como a la más noble actividad causal humana, la de la acción libre, puesto que la *creatio ex nihilo* excluye toda sucesión [14], y la acción libre toda sucesión «regular» y, sobre todo, «necesaria». De aquí han derivado los modernos, con W. Wundt, la tesis de que la libertad contradice al principio de causalidad. Y todo esto, si se da por supuesto semejante concepto de la causalidad, es absolutamente lógico. Lógico es también que, con esta concepción de la causalidad como mera serie de fenómenos, tenga que desaparecer el carácter analítico del principio causal, porque si la causa y el efecto no son más que fenómenos, ¿cómo se ha de probar que un fenómeno incluye interna y necesariamente al otro? En este caso, ni siquiera es ilógico hablar de efectos «incausados», porque un fenómeno, en cuanto tal, no supone necesariamente otro. En la primera creación de la nada nosotros mismos tenemos que admitir fenómenos primeros, que no suponían ningún otro. Que esta causalidad puramente fenoménica no tiene que ser necesariamente real, y que todavía es menos realmente necesaria para nuestra posibilidad de pensamiento, es cosa para todos evidente.

Finalmente, añadiremos aún unas breves palabras acerca del origen histórico de este concepto filosófico-fenomenalista de la causalidad. Ya antes de ahora -1913- lo redujimos al ocamismo [15], y Joh. Hessen se adhirió a esta opinión [16]. Los tres nominalistas: Guillermo de Ockham (†1349), Nicolás de Autricuria (enseñaba en París en 1338) y el Cardenal Pedro de d'Ailly (1350-1420), pusieron abiertamente en duda el principio de causalidad. Y su proceder no era ilógico. Si sólo existe lo singular, y únicamente lo singular puede ser reconocido en las cosas; en otras palabras; si no hay ningún conocimiento quiditativo, ningún conocimiento esencial de la cosa, tal como ésta es siempre y necesariamente, no comprendemos la cosa en sí, sino que únicamente la conocemos en cuanto a su apariencia singular. Así pensaron los nominalistas [17] y después los modernos empíricos, como Juan Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776). Para Hume, la causalidad no es más que una mera sucesión regular, temporal y espacial, de fenómenos, para los cuales no hay ninguna necesidad objetivamente fundamentada. Nuestro espíritu, impulsado por necesidades físicas, generaliza y convierte un «*post hoc*» en un «*propter hoc*».

---

[13] *Phil. des hl. Thomas*, I, 427.

[14] II C.G. 19.

[15] *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV Jahrhundert*, *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.* XXVII, p. 291-305; 405-437.

[16] Joh. Hessen, *Das Kausalprinzip.* Augsburg, 1928; p. 38 ss.

[17] Drei Zweifler, p. 297; 419-25.

El principio de causalidad no posee absolutamente ningún valor analítico, sino únicamente sintético, porque sólo se refiere a fenómenos. Por eso ya Hume consideró posible un devenir incausado [18]. Todo esto es lógico, si no se admite la abstracción quiditativa ni, por consiguiente, el *universale in re*. Y este concepto de la causalidad reina en todo el moderno empirismo, positivismo y actualismo. Kant no negó todavía la «cosa en sí», pero sí su cognoscibilidad. Mas como quiera que ya él construyó el fenómeno de experiencia de una manera puramente objetiva, por medio de las categorías *a priori* de tiempo y espacio, a las cuales se añaden después las dos categorías intelectuales *a priori*, «causa» y «efecto», también para él se convirtió la causalidad, como observa Messer con sumo acierto, en mera causalidad de sucesión [19]. Por eso es también para Kant el principio de causalidad una proposición sintética, si bien *a priori*, en virtud de las dos categorías intelectuales, que deben garantizarle, por lo menos, una seguridad subjetiva. Con la escuela de Hegel se derrumbó por completo la «cosa en sí», y el fenomenalismo celebró su triunfo más resonante.

¿Pasó esta concepción fenomenalista de la causalidad por la nuestra sin dejar huellas de su paso? Los dos mencionados Congresos internacionales católicos, de carácter científico, celebrados en París y Bruselas, acaso demuestren lo contrario. En realidad, han defendido renombrados sabios católicos, como Isenkrahe, A. von Schmid, Ostler, Arturo Schneider, Francisco Sawicki, L. Faulhaber, Hessen y, desde 1922, también Geyser, el carácter sintético del principio [20], frente a los cuales, sin embargo, otros, como Franzalin, S.J., St. Leo v. Skibmienski, T. Droege, Adolfo Heuser y Félix Budde, con otros más, han defendido valientemente el carácter analítico [21]. El devenir incausado no es imposible, no sólo para Hessen, sino también para Arturo Schneider, Ostler, Messer y otros [22]. Siendo ellos adversarios de la abstracción quiditativa y, por tanto, del carácter analítico del principio de causalidad, éste no tiene, para la mayoría de los seguidores de esta corriente, más valor que el de un mero postulado, mientras que Isenkrahe se despide sencillamente de ésta que llama él «manzana de la discordia universal» [23].

β) La causalidad ontológica o metafísica

De la mera «causalidad de los fenómenos» se distingue esencialmente la

[18] *Traktat über die menschliche Natur*. Trad. de Köttgen, 1895, p. 109; vid. también Hessen, ib. 44; 38-40.

[19] Messer, *Kommentar zu Kants Kritik* d. r. V. Stuttgart, 1922; p. 122

[20] Vid. Hessen, p. 132 ss.

[21] Vid. H. Straubinger, *Phil. Jahrb. d. Görresges.*, t. 44, cuad. 1 (1931), pp. 25 ss.

[22] Hessen, ib. p. 131, 155.

[23] Ib., p. 134.

causalidad del ser. Esta expresa: Nacimiento del ser de uno por otro y, por consiguiente, dependencia del ser de uno de otro [24]. La causa, tanto la eficiente como la formal, la material o la final, es dadora del ser, y, por tanto, activa: «*conferens esse*» [25]. El efecto es receptor del ser y, por consiguiente, pasivo. Esta causalidad supone que no sólo percibimos dos cosas en cuanto a su manifestación temporal y espacial, sino también la naturaleza de una cosa substancial en su actividad y operación específica: la cosa en sí. Con la negación del conocimiento abstractivo de la esencia de la cosa, del *universale in re*, cae toda la causalidad metafísica. Lo que recibe al ser -el efecto- puede ser substancial o accidental [26]. Mas como quiera que lo que da el ser -causa- no puede ser, en definitiva, más que una substancia [27], esta causalidad ontológica, como ha dicho muy bien M. Wartenberg [28], está en conexión necesaria con el concepto de substancia. Del concepto de esta causalidad ontológica se deducen, como en una irradiación, todas las ulteriores determinaciones, distinciones y especies causales. Acerca de esto nos limitaremos a unas brevísimas observaciones en los siguientes puntos:

1.- En primer término, una delimitación más bien externa. Hay una esfera que, a pesar de que abarca la plenitud de vida más asombrosa, no tiene absolutamente nada que ver con la causalidad. Nos referimos aquí a la vida interna de la Trinidad divina. Nuestro concepto de la causalidad hace posible una delimitación frente a este reino incausado.

La causalidad, ya lo hemos indicado, no tiene de suyo, en cuanto a su *ratio formalis*, nada que ver con la *succesio*: sucesión temporal. En cambio, es siempre una *processio*, un salir el efecto de la causa, siendo la causa, naturalmente, un *principium*, $\alpha\rho\chi\eta$, con relación al efecto como *principiatum*. Por lo demás, sabido es que sólo se dan *processiones* en la Trinidad. El Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo [29]. ¡Y, sin embargo, no hay causalidad alguna en aquel reino de los misterios! ¿Cómo así? Ya Aristóteles, y con él Sto. Tomás, pusieron vigorosamente de relieve [30] que la causalidad y la *processio* no son convertibles, que el concepto de «causalidad» no es más que una determinada especie de *processio*, por lo cual dieron a la «causa», además de la denominación genérica «$\alpha\rho\chi\eta$», el nombre específico

[24] III C.G. 65.
[25] III C.G. 94.
[26] III C.G. 67.
[27] «*Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero.*» I, 33, 1 ad 1; *Pot.* V 1.
[28] *Das Problem des Wirken und die monistische Weltanschauung.* Leipzig (1900), p. 10 y 12.
[29] I, 27, 1-3; 36, 2.
[30] IV *Met.* c. 1; Thomas, *in V Met.*, lect. 1.

«*αιτιον*» [31]. Nadie considerará al abanderado, que es el principio de un desfile, como causa de aquéllos que le siguen. Y, sin embargo, también aquí se da una *processio* de uno con relación a otro. Mas la causalidad es una determinada especie de *processio*, porque al expresar el nacimiento del ser de uno por otro, implica dependencia del ser. Todo esto no tiene absolutamente nada que ver con las *processiones* en el seno de la Trinidad, puesto que en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo hay la misma naturaleza, infinitamente perfecta [32]. ¡Con esto tenemos ya la necesaria demarcación!

2.- Hecha esta delimitación nos aproximamos ya más al reino de la causalidad misma. Este reino es un reino grande. Llega hasta el reino de Dios y abarca, como más tarde tendremos que demostrar, todo lo nacido y, por consiguiente, todo devenir. Con demasiada frecuencia, a nuestro juicio, se ha referido la causalidad, unilateralmente, sólo a la causa eficiente -*causa efficiens*-. En cambio, Aristóteles y Sto. Tomás se refieren incansablemente a cuatro diversas causas principales: causa eficiente, formal, material y final [33]. También esto tiene sus buenas razones. Porque la causa es tan múltiplemente diversa como la dependencia del ser del efecto con relación a ella [34]. Y esta dependencia es cuádruple: Aquello de lo cual, «*εξου*», ha devenido en cuanto a su ser interno, es la causa material, que siempre es potencial, porque es principio determinable. En cambio, aquello por lo cual el efecto es lo que es, se denomina forma, «*ειδος*», es decir, causa formal. Puesto que determina a la materia, es una causa actual. Puesto que expresa la esencia de lo devenido, la conocemos en la definición: «*το τι ην ειναι*». Ambas, la causa material y la formal, están en el efecto mismo y, por consiguiente, son principios del ser interno y, al mismo tiempo, causas mutuas, «*causae ad invicem*»: como potencia y acto, es decir, como determinable y determinante [35].

A la causa formal pertenece la causa ejemplar -*παραδειγμα*-, en cuanto que la forma de la cosa, inmanente al efecto, fue hecha según ella; pero ambas se distinguen en que la causa ejemplar se encuentra fuera del efecto, «*extra rem*» [36]. Rigurosamente, y siempre consecuente consigo mismo, acentúa Tomás, frente a las tendencias monistas de los neoplatónicos, que

[31] Ib.

[32] I 33, 1 ad 1.

[33] IV *Met.* c. 2; I *Met.* c. 3; II *Phys.* c. 3; II *Anal. Post.* c. 10 (11). Lo mismo en Sto. Tomás, en las lectiones sobre los mencionados capítulos.

[34] *Pot.* V, 1; II C.G. 16.

[35] IV *Met.* c. 2; II *Anal. Post.* c. 10 (11); Thomas, *in V Met.*, lect. 1; *in II Anal. Post.*, lect. 9.

[36] «*Et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca, et haec dicitur species. Alio modo, sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc exemplar rei dicitur forma.*» S. Thomas, *in V Met.*, lect. 2; *in II Phys.*, lect. 5.

Dios nunca puede ser considerado como causa formal, óntico-interna, de las cosas, sino únicamente como causa extrínseca, es decir, eficiente, final y ejemplar [37]. Con esto ya dejamos indicado que la tercera de las cuatro causas principales: la causa eficiente -*causa efficiens* o *principium a quo*- se encuentra fuera del efecto y, por tanto, pertenece a las causas extrínsecas. Y así es. Mientras que la materia y la forma están en la misma casa edificada y determinan el «ser de que» y el «ser que» de la casa, ésta ha recibido su existencia, es decir, su nacimiento, del arquitecto, como de un principio extraexistente. Esto es de todo punto evidente. En lo demás, la explicación de la causa eficiente y de su causalidad es muy difícil y extraordinariamente complicada. Pero una cosa es propia de toda auténtica causa eficiente, cualquiera que sea su efecto: que tiene que ser una substancia, cuya esencia o naturaleza se determina más próximamente en la especie de su actividad y, por consiguiente, en la de su efecto [38]. Un efectuar, un causar sin causante, sin *suppositum*, es absolutamente imposible e incluso inimaginable. El axioma: «*Actiones sunt suppositorum*», las actividades tienen siempre en último término una substancia individual completa como sujeto, es fundamental para la causalidad eficiente [39]. Según la diversa naturaleza de este sujeto activo, será totalmente diverso el ser activo del mismo. Puesto que Dios, en virtud de la identidad de su esencia y exitencia, es el ser mismo, en él se identifican la substancia, la potencia y el ser activo [40]. Por consiguiente, Dios no puede ser considerado como causa de la actividad causal, «*actionis*», sino únicamente de lo hecho, «*facti*» [41]. En conformidad con esto, el efecto propio de Dios no es este ser o el otro, sino el ser mismo [42], porque el «crear» sólo a él le corresponde [43]. Completamente diversa es la operación de las substancias creadas. Como quiera que éstas, en virtud de su naturaleza interna, están compuestas de acto y potencia, la substancia no es inmediatamente activa en sí misma, sino que obra por medio de potencias, es decir, facultades activas, que son activas [44]. Es una opinión tan moderna como unilateral aquélla según la cual, la causalidad se identifica en absoluto con la causalidad eficiente. En realidad, ambas están muy lejos de ser convertibles. Puesto que el «ser de que» y el «ser qué» de la casa dependen exclusivamente de las causas material y

[37] I *Sent.* d. 8 q. 1 a. 2 ad 2; *Verit.* 3, 1; *S. Th.*, I 15, 1; C.G. I 41; II 53; III 19. Citamos aquí precisamente fuentes que también han sido erróneamente interpretadas de otro modo.

[38] II *Sent.* d. 40, q. 1 a. 1; I-II, 58, 2.

[39] IV *Met.* c. 8; Thomas, I-II 1, 7 ad 3; II-II 58, 2; III 7, 13.

[40] II C.G. c. 8 y 9.

[41] II C.G. 10.

[42] II C.G. 6, 15; III 66.

[43] I 45, 5.

[44] I 77, 1 ss.; 79, 1; *De Anima*, q. 1 a. 12.

formal, la causalidad eficiente no agota, en absoluto, el ser del efecto. No obstante, la causa eficiente desempeña un papel de importancia. De ella sale activamente el primer impulso -*primus motus*- para la existencia del efecto y, al mismo tiempo, para la realización de las causas material y formal [45]. Ella es el primer motor para lo que deviene, «*η τι πρωτον εκινησε*» [46]. No es tan fácil dar una definición de la causa eficiente, que pueda aplicarse a toda causalidad, incluso a la de Dios Creador. Con todo, una se encuentra en Aristóteles. La causa eficiente, dice, es absolutamente la que hace lo hecho, «*ολως το ποιουν του ποιουμενου*» [47]. El «hacer» expresa excelentemente el significado existencial de la causa eficiente. El «*ολως*», «absolutamente», nos manifiesta que Aristóteles con esta definición quiso referirse a la auténtica *ratio formalis* de la causa eficiente. Como, según Aristóteles y Sto. Tomás, la causa eficiente dista mucho de agotar el ser total del efecto, manifiéstase también por el hecho de que ambos consideraron la causa eficiente como dependiente de la causa final. La causa final es aquello «en atención a lo cual» -*ου ενεκα*- la causa eficiente ejerce su actividad [48]. Puesto que la causa eficiente únicamente es causa eficiente en cuanto que efectúa, y sólo efectúa en cuanto que está ordenada a un efecto como a su fin, este fin es necesariamente su bien, ora lo conozca y lo elija libremente, ora esté ordenada a él por necesidad natural. En este sentido es indiscutiblemente cierto que toda causa eficiente ejerce su actividad en atención a un bien, aparente o verdadero [49], y con razón pudo Aristóteles poner este principio al frente de su Ética a Nicómaco: todo sucede en orden al bien, «*ταγαθον, ου παντ εφιεται*» [50]. También es cierto, en este sentido, que la causa final es la causa de las causas, puesto que mueve a la causa eficiente, y ésta, a su vez, realiza las causas material y formal [51]. Así y solamente así recibe el ser total del efecto, es decir, de lo nacido, una explicación completa en las cuatro causas.

---

[45]«*Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit vel materiam disponit. Unde eamdem dependentia rei est ad efficiens et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat.*» *Pot.* V 1.

[46]II *Anal. Post.* c. 10 (Did. I 161, 22). Esta definición y la siguiente «*οθεν η αρχη της μεταβολης η πρωτη*» (II *Phys.* c. 3) se refieren al devenir creatural.

[47]IV *Met.* c. 2 (II 515, 9); Thomas, *in V Met.* lect. 2. Con esto no pretendo atribuir al Estagirita el concepto de creación. Pero su definición es aplicable a este concepto en el sentido del Símbolo: «*factorem coeli et terrae*». En la traduccion latina, «*simpliciter faciens eius quod factum est*», se expresa bien esto mismo.

[48]IV *Met.* 2; II *Anal. Post.* 10; II *Phys.* 3; Thomas, *in V Met.*, lect. 2; *in II Anal. Post.*, lect. 9; *in II Phys.*, lect. 5.

[49]IV *Met.* 2 (II 515, 45).

[50]I *Eth.* 1; Thomas, I 5, 4.

[51]Arist. l. c.; Thomas, especialmente todavía en I-II 1, 2; III C.G. 2-3; *Pot.* V 1; *Verit.* q. 28 a. 7.

Todavía unas indicaciones sobre la relación entre causa y efecto.

Si la causalidad es nacimiento del ser de uno por otro y, por tanto, dependencia del ser del efecto con relación a la causa, tiene que haber entre éstos dos una distinción real. La causa, en cuanto dadora del ser, es al efecto, en cuanto receptor del ser, como lo actual es a lo potencial, y éstos son siempre realmente diversos [52]. No sólo esto. Como quiera que la causa, en virtud de su causalidad, produce un nuevo ser, que es precisamente el efecto, la causa y el efecto tienen que poseer dos esencias y naturalezas numéricamente diversas [53]. Con frecuencia se ha referido esta distinción real únicamente a las causas eficiente y final. Sin razón. Si el efecto depende entitativamente de todas las causas, la distinción tiene que referirse también a todas [54]. Y, efectivamente, el efecto no es, en realidad, ni la causa formal ni la material, que son inmanentes en él, sino el producto de ambas [55].

De aquí se deduce también la relación de prioridad entre causa y efecto. Pero aquí viene bien una rigurosa distinción. Si se considera a la causa y al efecto precisamente en su relación mutua, es decir, formalmente, en cuanto que son correlativos, ambos son temporal, lógica y realmente simultáneos, porque la causa sólo es causa en cuanto que pone un efecto, y éste sólo es efecto en cuanto que es efectuado, y nuestro conocimiento de esto supone, a su vez, la simultaneidad de ambos [56]. Mas si, por el contrario, consideramos la causa y el efecto en cuanto a su ser material, es decir, entitativamente, la causa es anterior al efecto, aunque no siempre temporalmente, por lo menos en cuanto a su ser -*prioritate naturae* [57]-. Aquí tiene validez absoluta el principio aristotélico: La causa es anterior al efecto, «*το γαρ αιτιον προτερον ου αιτιον*» [58]. La razón es manifiesta. Aquello de lo que depende otro ser, es anterior a lo que depende. Incluso entre las cuatro causas, en cuanto que dependen unas de otras en la producción del efecto, hay también una prioridad [59]. Todo esto se deduce del concepto de causalidad antes desarrollado.

Aquel concepto de la causalidad nos orienta todavía acerca de otra distinción sumamente importante para la ciencia, a saber, la *causa per se* y *per accidens* [60]. Las cuatro causas principales son causas *per se*, porque el efec-

[52] VIII *Met.* 3 (II 566, 12).

[53] I 33, 1 ad 1; II-II 58, 6.

[54] «*In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa.*» I 33, 1 ad 1.

[55] I 3, 7; I C.G. 118; *Pot.* q. 7 a. 8.

[56] I 13, 7 ad 6; *Pot.* q. 7 a. 8 ad 1.

[57] «*Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum.*» *Pot.* q. 3 a. 13 ad 5; II *Sent.* d. 18 q. 1 a. 3 ad 3.

[58] II *Anal. Post.* c. 14 (I 168, 33); II *Phys.* c. 3 (II 265, 39).

[59] *Verit.* 28, 7.

[60] *Verit.* 28, 7.

to nace por ellas y de ellas depende realmente su ser. Esto no sucede en la llamada causa accidental -*per accidens*-. Esta no produce el ser ella misma, sino que únicamente está de algún modo en conexión externa con una verdadera causa, externa o inmanente [61]. Esto es posible en diversos sentidos: 1) en cuanto que solamente coexiste con una verdadera causa (importante en las ciencias naturales) [62]; es la causa *per accidens* más corriente; 2) en cuanto que, como condición previa y necesaria, dispone positiva o negativamente, para que el efecto pueda ser producido por la causa *per se*; en este caso se llama *conditio* -condición-; 3) en cuanto que con el efecto propio se une accidentalmente a otro totalmente diverso y no pretendido, por ejemplo, el hallazgo de un tesoro al cavar la tierra; en este sentido se consideran como causas *per accidens* la casualidad y la suerte; finalmente 4), cuando se produce un efecto que objetivamente no tiene en absoluto relación alguna con la causalidad de otro y que se limita a producirse junto con este otro; por ejemplo, cuando Juan entró en la casa, tuvo lugar un terremoto. Esta es una mera *occasio*, en el sentido de coyuntura, no de motivo, que pudiera ejercer un influjo moral, y se incluye en el orden de la causa final [63].

La causalidad, definida como nacimiento del ser del efecto en virtud de la causa, comprende el ser total de lo nacido, el existencial y el quiditativo, en oposición a ciertas concepciones, que, inficionadas por el moderno fenomenalismo, siempre acentúan única y exclusivamente la existencia y la causa eficiente. Por otra parte, separa también rigurosamente lo causal de lo no causal y aparentemente causal [64].

La formulación del principio de causalidad

La causa y el efecto constituyen los elementos esenciales del principio de causalidad, que, como predicación, está sometido a las leyes de toda otra proposición predicativa. Ya al tratarse de la formulación exacta de este principio se dividen las opiniones, conforme se ha indicado. Fórmulas iguales o casi iguales se interpretan ora en sentido fenomenalista, ora ontologista. Abiertamente fenomenalista es la fórmula kantiana: «Todo lo que acontece supone algo, a lo cual sucede conforme a una regla» [65].

La fórmula, en otro tiempo celebérrima: «Lo movido, tiene que ser movido por otro», «*απαν το κινουμενον υπο τινος κινεισθαι*» [66], es acatada hoy en

[61] II *Phys.* c. 3 (II 265,8).
[62] Ib. (265, 24).
[63] Thomas, *in V Met.*, lect. 2.
[64] Intencionadamente hemos omitido el hablar del origen -*origo*- a causa de la Trinidad. «Nacimiento», como transición del «no ser» al «ser» expresa la causalidad justa y exactamente.
[65] *Kritik der reinen Vernunft* (Ed. Kehrbach), p. 180.
[66] VII *Phys.* c. 1 (II 333, 11).

día por pocos. No obstante, si se la interpreta ontológicamente, acaso sea la más profunda. Su sentido es en este caso: todo lo que deviene, procede, puesto que es potencial, de otro. Santo Tomás, como es notorio, basó sobre este principio la primera prueba de la existencia de Dios [67]. Pero ya él tuvo que defender este profundo principio, que a primera vista no es evidente para todos, contra las objeciones de un Galeano, Avicena y Averroes [68]. Más tarde lo atacó Guillermo de Ockham [69] y, junto con él, los ocamistas Nicolás de Autricuria [70] y el Cardenal Pedro d'Ailly [71]. Todavía más tarde, se evitaba esta fórmula del principio de causalidad por miedo a la «*praemotio*», mientras que recientemente el P. Stuffler, S. J., considera el principio como interpretable en su sentido [72]. Es célebre la fórmula: Todo efecto tiene su causa, «*omnis effectus habet causam*». También Sto. Tomás la conoce [73]. Su absoluta verdad y exactitud tampoco se pone hoy en duda. Pero en cuanto fórmula para la fundamentación del principio de causalidad, es rechazada por muchos, incluso por Ostler [74], Geyser [75] y A. von Schmid, porque, según ellos, es tautológica, ya que todo efecto incluye, en cuanto efecto, la relación a una causa eficiente [76]. Esta afirmación no me parece ser completamente sólida. Puesto que la causa y el efecto son realmente diversos y no puede haber tautología en ninguna proposición cuyo sujeto y predicado expresen cosas realmente diversas, la objeción dista mucho de ser evidente. Además, el efecto no es el resultado de la causa eficiente sola, sino también de las otras tres causas. Además, al término «efecto» se puede dar sencillamente el sentido de «devenido», y entonces puede hacerse nuevamente la pregunta de si ha devenido de sí mismo o de otro. Mientras tanto, mejor será elegir para el análisis y la fundamentación del principio de causalidad una fórmula que sea absolutamente inequívoca. Éste es también el camino para situarse en un terreno lo más común posible.

Ésta podría ser la fórmula: lo que se produce, tiene una causa. Procede lógicamente del concepto de causalidad anteriormente desarrollado. La fórmula de Gredt: «*Quidquid fit, habet causam*», expresa lo mismo [77]. Está con-

[67] I 2, 3; I C.G. 13.
[68] *In VII Phys.*, lect. 1.
[69] *Centiloquium Theol. Concl. I* (Ed. Lugd. 1495, 9. E. 31).
[70] *Chart. Univ. Paris.* II n, 1.124.
[71] *Quaest. in I Sent.* q. 3 a. 2 y 3 (Ed. Argent.).
[72] *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. 47, p. 369 ss.
[73] I 116, 3.
[74] Vid. Dr. Jos. Sachs, *Grundzüge der Metaphysik*, ed. Ostler, 1921, pp. 53 ss.
[75] *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur* (Münster, 1915), p. 95.
[76] *Das Kausalproblem.* Phil. Jahr., t. IX, 274.
[77] *Elem. Phil.* 1926, n. 749, 5.

forme con Sto. Tomás: «*omne quod fit, habet causam*» [78]. Con esta fórmula, acogemos los razonamiento de Geyser y Ostler, de los cuales tendremos que separarnos más tarde, en la fundamentación del principio de causalidad. En ella se tienen en cuenta las diversas fórmulas más modernas, incluso aquella de David Hume: Todo lo que comienza a existir, tiene que tener una causa de su existencia: «*Whatever begins to exists, must have a cause of existence*» [79].

La realidad del principio de causalidad

Así, pues, aquí hablamos únicamente de la realidad del principio de causalidad, no de su validez. ¡Cuántas veces se han mezclado, sin más, ambas cuestiones! Para nosotros son diversas, aunque no separables. Son diversas: puede una proposición ser real, muy real, incluso segura, y, a pesar de todo, no ser internamente necesaria ni, por consiguiente, universal. Así sucede con la proposición: «yo existo». Así sucede con todos los juicios o enunciaciones verdaderos, afirmativos, que pertenecen al quinto predicable, al *accidens logicum*. También en el principio de causalidad salta a la vista la diferencia de las dos cuestiones. Con la afirmación: el principio de causalidad es real, tengo que expresar que hay causalidad fuera de mi conocimiento -extramental- e independiente de él, es decir, que hay cosas que están de tal modo relacionadas entre sí, que la una nace en virtud de la otra y, por consiguiente, depende entitativamente de ella; en otras palabras: que los conceptos «causa» y «efecto», con las mutuas relaciones objetivas que expresan, han sido tomados del mundo externo y extramental de la experiencia sensible. La segunda cuestión, acerca de la validez del principio de causalidad, tengo que plantearla así: ¿Tiene el principio de causalidad, fundamentado en la realidad, el carácter de necesidad y universalidad, de manera que, en todo tiempo y lugar, pueda y tenga que atribuírsele un valor convincente, es decir, validez universal? De esta manera salta a la vista la distinción entre las dos cuestiones. Pero, al mismo tiempo, se manifiesta también su inseparabilidad. La validez supone ya la realidad, pero ella misma radica en la relación interna y esencial entre el ser de la causa y el del efecto, como veremos más tarde [80].

[78] I-II 75, 1.

[79] Treat. I 380.

[80] Esto lo ha puesto muy bien de relieve -después de anteriores vacilaciones- Garrigou-Lagrange en su obra, publicada en 1925: *De revelatione* (libr. I, sect. 2, c. 9 a. 2, p. 142-43). Dice allí mismo que el absoluto valor ontológico de los primeros principios supone dos cosas: «*originem a sensatione et repraesentationem intellectualem entis*». En la obra editada en 1915: *Dieu son existence et sa nature*, todavía dejaba entrever que los primeros principios poseerían un valor absoluto, si fueran innatos, es decir, si no fueran sacados de la experiencia; opinión completamente antiaristotélica, pero que durante algún tiempo dominó en varios aristotélicos (Vid. *Dieu, son existence*, n. 25)

Los adversarios de la realidad objetiva del principio de causalidad, bastará con mencionarlos brevemente. Entre ellos se cuentan los monistas y los ocasionalistas, puesto que negaban la existencia y las actividades propias de las substancias terrenales. También pertenecen a ellos, naturalmente, los adeptos del idealismo noético, tanto del acosmístico de Berkeley, como del trascendental de Kant y, finalmente, del absoluto de Fichte, Schelling y Hegel. Para ellos, o bien no existe en absoluto ningún mundo externo, o bien no es cognoscible. A los antiguos escépticos los mencionamos aquí únicamente porque Sexto Empírico nos ha transmitido sus objeciones contra el principio de causalidad de una manera luminosa [81]. Su objeción: la causa y el efecto son meros conceptos de relación, es decir, conceptos meramente subjetivos, supone falsamente que no hay ningún concepto relativo basado en la realidad [82]. Aquella otra: la causa no puede existir antes, ni con, ni después del efecto; por tanto no puede existir en absoluto [83], ha sido ya solucionada por nuestra anterior distinción, según la cual, formalmente, la causa y el efecto tienen que ser simultáneos, mientras que, materialmente, toda causa precede a su efecto. Los ataques son, en general, más bien de índole formalista y se apoyan fundamentalmente en una confusión de los órdenes lógico y ontológico.

Mas pasemos a lo principal, a la fundamentación de la realidad del principio de causalidad. La tendencia de Platón a relacionar los primeros y supremos principios del saber humano directamente con el cielo y a buscarles en él su origen, abre un amplísimo horizonte, lleno de encanto y poesía. Pero este pensamiento es demasiado grande, demasiado encantador y poético para el hombre como realmente es, con su arraigamiento corpóreo en la madre tierra. El hombre, tal como efectivamente es, tiene que tratar de fundamentar los primeros principios en el mundo del acontecer singular y efectivo. En este mundo de los *singularia* y de las realidades ha puesto Dios, sin duda, destellos luminosos, cuyas huellas puede seguir el espíritu humano para elevarse a las altas regiones del eterno saber. Mas lo primero en que tiene que asentar los primeros principios, y de donde tiene que partir, es lo efectivo, lo real. Con esto se encuentra Aristóteles -pues ya antes hemos consignado su punto de vista fundamental para la ciencia- en el mismo terreno en que hoy se apoyan las modernas ciencias naturales. Esto fue también lo que dio a su primitiva posición científica aquel carácter eminentemente inductivo -hablamos aquí de inducción en sentido lato-, que conservó su filosofía y que situó al Estagirita en todas sus especulaciones, incluso las más profundas, en el terreno de la experiencia y de los hechos experimentales como punto de partida.

[81] *Sexti Empirici opera, graece et latine* (Lipsiae, 1728), Pyrrhoniarum institutionum, l. III, c. 3, n. 17, y *Adversus Phys.* III, n. 207.

[82] *Adv. Phys.* ib.

[83] *Pyrrh. instit.* ib.

Este es también el punto de partida para la fundamentación de la realidad del principio de causalidad. Para algunos está aquí precisamente el flaco de esta fundamentación, ya a causa de la abstracción de los conceptos de «causa» y «efecto», de tal manera que la absoluta contingencia del mundo real pone en peligro la seguridad del principio. Por eso planteamos aquí tres cuestiones: 1) ¿Cómo se puede fundamentar la realidad del principio de causalidad a base de la experiencia? 2) ¿Cómo saca nuestro espíritu de la experiencia los conceptos de «causa» y «efecto»? 3) ¿Cómo se concilia la contingencia del mundo experimental con la inmutabilidad del principio de causalidad?

I.- ¿Cómo se puede fundamentar la realidad del principio de causalidad a base de la experiencia?

Ante todo, no puede tratarse aquí de una prueba directa, porque una prueba directa para la realidad de las primeras ideas y de los primeros principios demostrativos supondría, a su vez, si había de ser convincente, la realidad de los mismos. La prueba indirecta -*ad absurdum*- demuestra, partiendo de la falsa tesis de los adversarios y apoyándose en sus falsas conclusiones, la interna inconsistencia de esta tesis. Esta tesis adversaria, del subjetivismo, dice: La causa y el efecto no son más que un producto de nuestro propio conocimiento y, por tanto, sólo en nuestro conocimiento existen. Semejante tesis está en la más íntima contradicción con los más innegables hechos de la experiencia humana, internos y externos, individuales y comunes.

La patria del principio de causalidad es la experiencia interna, ha dicho un moderno. En realidad, dice Gredt con razón [84], tenemos conciencia de que nosotros producimos las actividades del conocimiento, de la volición y de la sensación, que antes no existían y luego existen, es decir, que somos causas reales de efectos reales, y vivimos estos procesos causales, como vivimos el hecho de que movemos nuestro cuerpo y sus miembros independientemente de nuestro conocimiento e imponemos nuestros movimientos contra obstáculos y resistencias, y que cada vivencia propia es, a su vez, un proceso causal. Contradice directamente a nuestra conciencia el pensar que nosotros, en cuanto productores del conocimiento, fuéramos, a nuestra vez, mero conocimiento, y que la actividad, por medio de la cual conocemos, fuera, a su vez, mero conocimiento, puesto que el conocimiento es siempre posterior al que lo produce y a la actividad de que nace. Ningún hombre sano cree que se trate de una mera imaginación, cuando de un puntapié derriba la mesa o cuando una piedra, que baja rodando por el monte, le pasa rozando la frente. Todas éstas son causalidades muy reales.

[84] *Elementa phil.* n. 747.

Este último pensamiento nos lleva a un nuevo pensamiento. Si el subjetivismo causal quiere ser consecuente consigo mismo, tiene que admitir que el hombre nunca manifiesta pasividad causal, es decir, que nunca recibe o sufre influjos de causas extramentales. Ahora bien, esto no sólo es ingenuo, pues, en realidad, en nuestra vida diaria, tanto en estado de salud como en el de enfermedad, manifestamos, frecuentemente incluso contra todos nuestros deseos y esfuerzos, más pasividad que actividad causal, sino que contradice a las realidades de toda nuestra educación, al proceso y desarrollo de nuestra volición y de nuestra vida moral y, principalmente, de nuestro conocimiento, que siempre se desarrolla, en primer lugar, con pasividad causal y, por eso, de fuera hacia dentro, y en la cual los diversos objetos sensibles, cada uno en su propia delimitación temporal-espacial, salen a nuestro encuentro y parecen imponerse a nosotros.

Naturalmente, la filosofía tiene que recorrer con frecuencia caminos propios, que son inaccesibles para el vulgo. Pero, si en sus especulaciones abandona el suelo firme del sano sentido común, si ofende y agravia a este sentido, se convierte en la más extraviada y en la más peligrosa seductora de espíritus y ella misma se dicta la sentencia. Aun siendo escéptico, Sexto Empírico lo confesó abierta y libremente: Quien niega la realidad del principio de causalidad tiene que negar no sólo todo gobierno y ordenación del mundo, sino también todo movimiento del mundo: la vida, el crecimiento, la generación, la nutrición y la muerte [85]. ¡Qué contradicción con las realidades universales de la conciencia colectiva de los hombres! ¿Acaso podrá llegar jamás el sano sentido humano a convencerse de que la procedencia del niño en orden a sus padres, la nutrición, el crecimiento, la vida y la muerte, la relación del asesino con el asesinado, la relación de las autoridades, que imponen leyes y contribuciones, con los súbditos y, asimismo, toda la responsabilidad moral y social, no son más que ficciones del pensamiento humano? Desde ese momento, toda la sociedad humana sería candidata al manicomio.

II.- ¿Cómo adquiere el entendimiento, partiendo de la experiencia, los conceptos de efecto y causa?

Esto lo hace abstrayéndolos de las imágenes fantasmáticas -*phantasmata*- correspondientes. Pero esta respuesta necesita explicación.

Aristóteles dedica al origen cognoscitivo de los primeros y supremos principios demostrativos todo el capítulo final de los *Analytica Posteriora* [86], al cual se añade, a manera de complemento, el breve capítulo 6º del 2º libro

[85] *Pyrrh. instit.*, l. III, c. 3, n. 17.
[86] II *Anal. Post.*, c. 15 (XIX); Did. I, 170-171.

De Anima [87]. Muchas cosas de las que allí dice el Estagirita parecen oscuras y con lagunas, y en pocos puntos doctrinales está Sto. Tomás, apoyado en Avicena, tan por encima de su maestro como en éste [88]. Vayan por delante algunas aclaraciones acerca del origen de los primeros principios, para tratar después con más exactitud del de la causa y el efecto.

Ambos, Aristóteles y Sto. Tomás, ponen de relieve con la misma energía que los primeros principios no pueden ser demostrados en modo alguno. Puesto que toda demostración se basa en ellos y los supone, ellos mismos son indemostrables, porque son más claros que toda demostración que pueda deducirse de ellos [89]. Proceden únicamente del conocimiento sensible, «*απο αισθησεως*» [90], todavía no son ciencia en sentido estricto, sino el comienzo de la ciencia, y aquí tiene validez la sentencia: «*αποδειξεως αρχη ουκ αποδειξις*» [91], «no hay demostración para el principio de la demostración». Esto concuerda con lo que el Estagirita había expuesto detalladamente en *I Anal. Poster.*: quien trata de demostrar los primeros principios, cae en un círculo vicioso [92]. Con esto tenemos ya un resultado importante: en aquellos pasajes en que Sto. Tomás y Aristóteles hablan de una inducción como fundamento de los primeros principios, no pueden, en modo alguno, referirse a la inducción como procedimiento demostrativo, contrariamente a lo que algunos escolásticos han afirmado.

Pero hay un segundo elemento que es tan importante. El conocimiento sensible tiene sus grados de evolución, y la abstracción de una idea no comienza a desarrollarse hasta que la correspondiente imagen de la fantasía ha evolucionado por completo. Hay, dice el Estagirita [93], seres dotados de conocimiento sensible en un grado ínfimo, los cuales sólo perciben lo que está presente y cuyo conocimiento, por tanto, no deja nada permanente. Hay un segundo grado más elevado: el de los animales perfectos, que, gracias a la memoria, retienen lo percibido, aún en ausencia de los objetos. Finalmente, de los repetidos recuerdos de una misma cosa en diversas representaciones aisladas, puede nacer la imagen experiencial permanente de una cosa singular concreta, por ejemplo, de este viviente [94]. Sólo una vez confirmado por medio de los recuerdos y de la experiencia este *phantasmata* de una cosa singular, entra en acción el entendimiento en el hombre -porque sin espíritu

[87] II *De Anima*, c. 6; Did. III, 452.
[88] *in II Anal. Post.*, lect. 26; *in II De Anima*, lect. 13.
[89] II *Anal. Post.*, c. 15 (171, 18-20); Thomas, *in II Anal. Post.*, lect. 20.
[90] Ibid. 171, 1.
[91] Ib. 175, 24; Thomas, ib.
[92] I *Anal. Post.*, c. 3 (II, 123, 24); Thomas, *in I Anal. Post.*, lect. 7.
[93] II *Anal. Post.*, c. 15 (I 170, 32 ss).
[94] Ib. (I 171, 11)

no hay principio del saber [95]- y abstrae de él la idea. A todo este proceso, con la idea como conclusión, llámalo Aristóteles «*επαγωγη*» [96], y Tomás *inductio* [97]. Pero esta inducción aristotélica, según observa muy bien Enrique Maier, no tiene nada que ver con la inducción como procedimiento demostrativo. No es otra cosa sino la abstracción -*simplex abstractio*- de una idea a base del *phantasmata*- o imagen común comprobada por la experiencia [98] . Como ya dijo Federico Überweg, entre ambas inducciones hay una semejanza, en cuanto que ambas parten de lo singular; pero la inducción como demostración avanza hacia el principio universal, mientras que la inducción como abstracción camina hacia la idea universal [99].

Pasemos ahora a los conceptos de causa y efecto. También su abstracción supone un *phantasmata* correspondiente, una imagen experiencial. Solamente pueden ser tomados de una causa y un efecto reales y percibidos por los sentidos. ¿Es posible esto? ¿No ha sido producido efectivamente todo lo que los sentidos nos presentan? ¿No han sido producidas incluso las imágenes sensibles, que antes no existían? Todo esto es verdad. Y, sin embargo, no soluciona la cuestión. La cuestión tiene que ser planteada así: ¿Perciben los sentidos causas y efectos concretos, cosas concretamente producidas? Aquí está la dificultad. Y la controversia que ha tenido lugar entre los autores católicos: J. J. O'Mahony, De Margeri, conde Domet de Vorges, J. Fuzier y J. B. Vinati [100], demuestra que tal dificultad no es pequeña. Los sentidos no perciben, de suyo, más que cualidades sensibles y sus series fenoménicas. Y esta opinión no es nueva, sino que ya Aristóteles y Sto. Tomás se encontraban en este terreno [101]. A esto lo llamaron el *sensibile per se*. Pero ya Aristóteles había hecho referencia a un sensible accidental -*sensibile per accidens*-, que no es percibido en sí mismo por los sentidos, sino que es captado por otra facultad, pero está vinculado a lo directamente sensible [102]. ¿Qué es lo que aquí se conoce? Que hablen sólo los hechos.

Aquí nos encontramos, en primer término, con notables realidades de la vida animal. El perro oye una voz determinada y al punto conoce a su amo. Lo que oye no son más que ciertos sonidos, no al que los produce, no al amo

[95] Ib. 19 y 25.

[96] Ib. 12.

[97] «*Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit (Aristóteles), manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem*» *In II Anal. Post.*, lect. 20.

[98] *Syllogistik des Aristoteles*, Zweiter Teil, erste Hälfte, p. 374, 379-80, 385, 405-6. Tübingen, 1900.

[99] *System der Logik*, 431.

[100] Vid. *Das Kausalproblem* von Dr. A. v. Schmid, *Phil. Jahrb.* IX, 265-70.

[101] II *De Anima*, c. 6; Thomas, *in II De Anima*, lect. 13.

[102] II *De Anima*, c. 6 (III, 452, 29); Thomas, ib.

en persona. Pero la voz le manifiesta a su amo, que es efectivamente el portador de aquella voz. Por consiguiente, el animal conoce, en cierto sentido, al individuo, no directamente por el sentido externo, sino a través de lo que oye, por medio de otro sentido interno, que los árabes, como es notorio, denominaron facultad estimativa. Pero la comprobación de esta realidad se debía ya a Aristóteles mismo [103]. Y lo que todavía es más importante: Los hechos demuestran, además, que el animal conoce al portador de ciertas cualidades sensibles, únicamente en cuanto que de él salió o sale o pudiera salir una determinada actividad causal, bienhechora o dañosa. También aquí sirve de norma para el animal cierta experiencia. Así conocen las crías a sus madres desde el punto de vista instintivo de la nutrición y protección. Así conocen todos los animales su alimento, pero también a sus enemigos, por parte de los cuales les amenaza peligro, y de quienes toman, aun después de transcurrido mucho tiempo, sangrienta venganza [104]. Cosas extrañas todas ellas, relaciones causales instintivamente conocidas, que no pueden explicarse, en modo alguno, por el mero conocimiento de las cualidades sensibles y de las sucesiones fenoménicas. No se subestimen estas realidades. Imperan en toda la vida animal en cuanto a su generación, nutrición y conservación. Por consiguiente, incluso en la vida de los animales, existe cierto conocimiento del portador de las cualidades sensibles, y, por cierto, precisamente desde el punto de vista de la causalidad.

Lo que sucede en la vida animal también se da en el hombre, pero de una manera más perfecta. Sólo el espíritu hace posible la ciencia: «*επιστημη δαπασα μετα λογου εστι*», dijo Aristóteles [105], y la historia de la ciencia, varias veces milenaria, así lo atestigua. Los conceptos de causa y efecto no son, ciertamente, los primeros que adquiere el hombre. Suponen de antemano las ideas del ser, del no ser, de la oposición, de la identidad y los supremos principios ontológicos. Pero no son derivables de estas ideas y principios, porque aquellos conceptos, como observa Sto. Tomás, contienen un nuevo y diverso elemento, el ser devenido [106]. Por tanto, únicamente pueden ser extraídos del devenir -*motus*-, que no es otra cosa sino el camino del no ser al ser. Mas lo que principalmente presupone la abstracción de las ideas de causa y efecto es el espíritu ya pensante, que, a causa de su estrecha unión con la actividad sensible en un mismo hombre, hace posible a la facultad estimativa percibir al sujeto concreto más claramente como individuo y, a consecuencia de ello, hacer efectiva la imagen experiencial de un productor concreto -causa- y de un producto concreto -efecto-. Por eso los antiguos dieron a la

[103] II *De Anima*, c. 6 (III, 452, 29).
[104] Vid. Thomas, *in II De Anima*, lect. 13.
[105] II *Anal. Post.*, c. 15 (I, 171, 19).
[106] I 44, 1 ad 1.

facultad estimativa en el hombre, apoyada en el entendimiento, un nombre propio -*cogitativa*-, facultad judicativa sensible. ¿Acaso este conocimiento de la causa concreta y del efecto concreto no iba a ser posible para el hombre ya pensante, que está en posesión de aquellas percepciones causales instintivo-animales, que experimenta el devenir en sí y fuera de sí innumerables veces, que, jugando y comiendo y bebiendo y sintiendo y queriendo, produce diariamente, algo así como ante sus propios ojos, cosas nuevas, que antes no existían y luego existen, y todo lo experimenta en sí y fuera de sí? Efectivamente, muy pronto conoce el niño a su padre y a su madre, sus caricias, que él mismo imita, es decir, causas individuales y efectos individuales; y contra los hechos nadie puede oponer razones. Si, pues, esto es así, la abstracción de las ideas «causa» y «efecto» de sus correspondientes imágenes fantasmáticas ya no es dificultad ninguna para la causa y efecto concretos [107]. Iluminando la imagen fantasmática de la causa y efecto concretos, el entendimiento, después de dejar atrás lo concreto y singular, percibe aquello que forma y constituye la esencia de la causa y del efecto [108]. De este modo adquirimos las ideas de causa y efecto, tomándolas de la experiencia sensible.

III.- La contingencia del mundo experimental y la seguridad del principio de causalidad

Lo que existe en el mundo exterior, es decir, realmente, es contingente y perpetuamente mudable. Si esto es así, la realidad del principio de causalidad parece verse comprometida precisamente por ello.

La lucha acerca de la relación entre el orden del pensamiento y el orden del ser no está todavía concluida, ni siquiera en nuestro campo, como hemos indicado arriba, al tratar del paralelismo. Y esta lucha se agudiza especialmente en su aplicación al problema causal. Para la posibilidad de nuestro pensamiento, opina Hessen, son ciertamente necesarios el principio de contradicción y el de identidad, pero no el principio de causalidad, pues ni el realismo ni el idealismo tienen nada que ver con la cuestión de la posibilidad del pensamiento [109]. Al contrario. Las leyes del pensamiento no sólo son diversas de las leyes del ser, sino que ambas son, incluso, opuestas entre sí, puesto que las primeras son interno-necesarias, y las últimas individual-contingentes [110]. Ahora bien: el principio de causalidad pertenece precisamente al mundo del devenir, al reino de las cosas del mundo, que es absolutamente contingente

[107] Vid. Thomas, *in II De Anima*, lect. 13; *in III De Anima*, lect. 8; quaest. disp. *De Anima*, a. 13; *S. Th.*, I, 78, 4.
[108] I 85, 1.
[109] *Das Kausalprinzip*, 159, 202.
[110] Ib. 153.

y dinámico. Por tanto, precisamente la realidad del principio de causalidad tendría que poner en peligro su carácter interno-necesario, o bien este mismo principio tendría que suprimir el devenir y la contingencia del mundo. Todo esto nos explica por qué no es absurdo el nacimiento incausado, porque si todo en el mundo es contingente, lo mismo puede afirmarse también del principio de causalidad en sí, es decir, en tal caso, muy bien puede un efecto tener ahora una causa y luego no tenerla. A ver quién resuelve esta dificultad sin el paralelismo, sin el *universale in re*, sin el *universale-potentiale*. Pero, suponiendo éste último, las objeciones están ya, de hecho, solucionadas. El orden del ser, es decir, el mundo real y físico, es dinámico, contingente y perpetuamente mudable según su manera de existir, y en esto consiste el flujo de su devenir y, por tanto, de la causalidad en sentido substancial y accidental. Sólo aquí tiene validez el *παντα ρει* de Heráclito. En orden a las esencias, que advienen y fenecen, es inmutablemente el mismo. Por eso, el efecto es siempre, en cuanto a su esencia, el mismo, es decir, efecto, y requiere, en virtud de su esencia, una causa, y la causa, por su parte, produce siempre necesariamente un efecto, libre o necesario, substancial o accidental, según sea su propia naturaleza. Así entendida, la realidad del principio de causalidad no contradice en lo más mínimo al carácter interno-necesario del mismo principio. Con esto tenemos también la armonía del orden lógico y el ontológico, de la contingencia y la necesidad.

¿No es verdaderamente necesaria la realidad del conocimiento para la posibilidad del pensamiento? Así lo ha afirmado Hessen contra Sawicki [111]. Pero, si es verdadera la tesis tomista de la primacía del ser, la cual hemos fundamentado arriba a base de realidades, esta opinión de Hessen y otros no puede menos de ser falsa. Que para poder pensar tenemos que conocer «algo», es decir, el ser, es de todo punto evidente, porque la «nada» no es, de suyo, cognoscible. Con este «algo» comienza todo conocimiento y, por consiguiente, todo pensamiento, y, sin algo, cesa todo conocimiento [112]. Y este «algo» primeramente conocido, que es absolutamente necesario para la posibilidad del pensamiento ¿tiene que ser algo real? Nosotros contestamos afirmativamente. En definitiva, la cuestión gira en torno a lo siguiente: ¿conocemos primero el ser mismo o la idea del ser? En favor del ser mismo y, por tanto, del realismo, habla, primeramente, nuestra pasividad en la adquisición de esta idea; en segundo término, el hecho de que también los indoctos conocen el ser, aunque confusamente, mientras que de la idea del ser no tienen la menor idea; en tercer lugar, el hecho de que no podemos tener absolutamente ninguna idea del ser antes de haber conocido «algo», es decir, el

[111] Ib. 156-157.
[112] I-II 94, 2; *Verit.* I, 1.

ser mismo. Por consiguiente, el ser tiene que ser lo primero-real que percibe el entendimiento [113] y sin lo cual no puede conocer absolutamente nada. Si esto es así, el ser real tiene que ser el objeto propio -*obiectum formale*- del entendimiento, como enseña Sto. Tomás [114]. Y como quiera que toda potencia está ordenada *per se* y por necesidad natural, «*naturaliter*», a su propio objeto, puesto que sin él no es en absoluto potencia alguna, la posibilidad del pensamiento tiene que depender interna y necesariamente de la posibilidad del conocimiento del ser real, es decir, el ser real es condición fundamental de la posibilidad del pensamiento. Aquí se encuentra también una razón profundísima en apoyo de la realidad del principio de causalidad, porque el ser como ser abarca también la causalidad, que es, en la causa que produce un efecto, un ser actual-potencial, y, en el devenir de lo causado, implica, a su vez, un ser actual-potencial.

La validez del principio de causalidad

«Lo que nace tiene una causa». Así hemos formulado nosotros el principio de causalidad. ¿Tiene esta proposición, de cuya realidad acabamos de hablar, valor incondicional? Este valor sólo lo tendrá si el predicado conviene al sujeto interna y necesariamente y, por tanto, universalmente, de manera que todo lo nacido -en sentido ontológico- haya de tener una causa. Esto, a su vez, únicamente será así, si ambos tienen entre sí una relación esencial. Lo cual, nuevamente, sólo sucederá si el predicado expresa uno de los cuatro primeros predicables -genero, especie, diferencia específica o propiedad específica-. En este caso, nos encontraremos ante un principio analítico.

En sentido aristotélico-tomista, el principio analítico, en cuanto tal, aún no tiene nada que ver con la manera de conocimiento. Según Aristóteles, todos los conocimientos proceden de la experiencia sensible, es decir, son *a posteriori*, abstraídos, en oposición a las categorías de Kant, *a priori*. Así, pues, hay en Kant un *a priori* que es ajeno al aristotelismo. En sentido tomista, una proposición sólo es *a priori* y analítica cuando su validez no depende de la experiencia, sino de la relación interna, quiditativa, es decir, esencial, entre sujeto y predicado [115]. Semejantes proposiciones reciben también la denominación de «*per se notae*». Todas las verdades metafísicas, lo mismo si son conocidas por medio de pruebas que si lo son sin pruebas, están incluidas en las proposiciones analíticas. Y si aquella interna y esencial conexión entre sujeto y predicado es evidente para todos, sin necesidad de pruebas, como sucede, por ejemplo, en el principio de contradicción, entonces

[113] I 85, 2.
[114] I 5, 2; I 1, 7; *Verit.* 11, 1.
[115] I 2, 1; *Verit.* 10, 12.

nos encontramos ante un primer principio directamente evidente y analítico [116]. Tomás incluye el principio de causalidad no sólo entre los analíticos, sino también en la clase de los primeros principios. Según él, lo nacido -sujeto- es a la causa -predicado-, como la esencia es a su *proprium* [117]. Kant incluyó el principio de causalidad entre los juicios sintéticos *a priori*. Es «sintético» porque la experiencia no ofrece garantía ninguna en el mundo experimental. *A priori*, porque el espíritu, por medio de las categorías *a priori* «causa» y «efecto», le confiere universalidad y necesidad en el orden del pensamiento.

En cambio, los juicios sintéticos, lo mismo en Aristóteles que en Kant, no son más que proposiciones cuya validez depende de la mera experiencia y, por consiguiente, tiene que ser demostrada por la experiencia.

Consecuentes con su posición, los aristotélicos de todos los tiempos han rechazado toda prueba directa para el principio de causalidad. Para los primeros principios no puede haber prueba alguna sin círculo vicioso [118]. La palabra griega, de doble sentido: $\varepsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ -inducción-, que ora significa la simple abstracción, ora la inducción como procedimiento demostrativo, cuando se trata de los primeros principios, sólo tiene el sentido primero [119]. Tanto según Aristóteles [120] como según Sto. Tomás [121], sólo hay una prueba indirecta para el principio de causalidad, la cual consiste en obligar al que lo niega a negar el principio de contradicción. Esta es la célebre *reductio* al principio de contradicción, la cual, por lo demás, sólo tiene valor si no se confunde el principio de contradicción con el de identidad, como han hecho algunos tomistas.

Incluso en nuestro campo, se han levantado voces, desde hace bastante tiempo, no sólo contra el carácter directamente evidente del principio, sino también, sobre todo recientemente, contra su valor analítico. La posición de algunos autores meritísimos, como Ostler, Geyser, Margeri y A. v. Schmid, en esta cuestión y su simpatía por el carácter sintético del principio de causalidad, son notorias. Por eso se han buscado pruebas directas, ora inductivas, ora deductivas, para demostrar la validez del principio. ¿Con éxito?

Puesto que toda inducción da por supuesto el principio de causalidad, toda demostración inductiva tiene que acabar en un círculo vicioso, como ha dicho con toda razón J. Hessen [122]. Así sucedió con las pruebas inductivas

---

[116] Ib.; I C.G. 10 y 11.
[117] I 44, 1 ad 1.
[118] II *Anal. Post.*, c. 15; I *Anal. Post.*, c. 3; Thomas, *in II Anal. Post.*, lect. 20; *in I Anal. Post.*, lect. 7.
[119] Vid. Überweg, *Syst. der Log.*, p. 424 (5ª ed.).
[120] VII *Met.*, c. 1.
[121] I 2, 3; I C.G. 13.
[122] *Das Kausalprinzip*, 160 ss.

de Stuart Mill, Ostler y Geyser [123]. E. Becher supone para su demostración inductiva de la causalidad la regularidad de la naturaleza, que, a su vez, se puede demostrar por el principio de causalidad [124]. Geyser ha intentado en vano posteriormente deducir la relación universal-necesaria entre causa y efecto, sin abstracción de contenido, por una mera reflexión sobre un caso aislado de causalidad [125]. Pero en lo individual-concreto, en cuanto tal, no hay nada universal-necesario [126]. Por eso todas las pruebas inductivas acabaron lógicamente llevando a meros postulados, a pura probabilidad. Sin embargo, como Meinong observa con toda razón, el principio de causalidad exige seguridad [127].

No han sido más dichosas las pruebas directamente deductivas. La derivación del principio de causalidad directamente del principio de identidad, tal como lo han intentado Riehl y Windelband, tenía que acabar -también en esto estamos de acuerdo con Hessen [128]- no sólo suprimiendo la causalidad, sino llevando al monismo. Siegwart, Messer y Arturo Schneider han tratado de derivar nuestro principio directamente del principio de razón suficiente [129]. Tampoco ellos se libran de la *petitio principii*. El razonamiento siguiente: «el principio de razón suficiente es seguro e internamente necesario; ahora bien, la causa es razón suficiente del efecto; luego el principio de causalidad es también seguro y necesario», supone precisamente lo que hay que probar: que sólo la causa es la razón suficiente del efecto. Esto nos demuestra cuánta verdad se encerraba en la tesis de anteriores tomistas, como Liberatore, S.J. [130] y Sanseverino [131]: los primeros principios dependen, ciertamente, unos de otros, y todos, en definitiva, del principio de contradicción, pero no son derivables unos de otros. Esto se aplica eminentemente al principio de causalidad en orden a los principios superiores a él. Estos se refieren al ser indiferenciado como tal; aquél, al devenir, que es menos universal: «*esse autem universalius*

[123] Vid. Ostler, *in Sachs Grundzügen*, p. 54; Geyser, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, p. 75-95.
[124] Hessen, ib. 162-167.
[125] *Einige Hauptpr. der Metaph.*, p. 97-104.
[126] En su reciente libro, *das Gesetz der Ursache*, (München, 1933), Geyser ha tratado de fundamentar nueva y más profundamente su prueba basada en la reflexión. Pero el resultado es, a mi parecer, el mismo. Geyser no quiere que la prueba sea inductiva. Pero deductiva tampoco lo es, y una mera transición de lo singular a lo universal, sin abstracción, siempre acabará por pertenecer a lo «inductivo».
[127] Hessen, ib.
[128] Ib., p. 120.
[129] Ib., p. 131.
[130] *Logic.*, p. II, c. 5 a. 2.
[131] *Ontol.*, c. 2 a. 4.

est quam moveri» [132]. ¿Cómo he de poder yo derivar del ser indiferenciado el «devenir», lo «múltiple», si lo uno no tiene, esencialmente, nada que ver con lo otro?: «*esse causatum non est de ratione entis simpliciter*» y «*non intrat in definitionem entis*» [133]. Otra cosa es la dependencia. Potencialmente, también el ser diferenciado está contenido en el ser como tal, puesto que siempre es ser. Por consiguiente, todo primer principio supone, a su vez, otro superior y, en último término, el de contradicción, y quien niega uno de ellos cae por fin en el absurdo de suponerlo nuevamente en su propia negación. Por eso dice con razón Garrigou-Lagrange: todos los primeros principios pueden ser demostrados *per absurdum*, es decir, indirectamente [134].

Así, pues, el principio de causalidad no puede ser directamente demostrado, ni inductiva ni deductivamente. Con esto obtenemos una enorme simplificación de este espinoso problema en el sentido siguiente: el principio de causalidad o bien es un primer principio analítico, como afirmaron Aristóteles y Tomás, o bien es científicamente de todo punto insostenible, como ha dicho muy bien Félix Budde [135].

Con esto se ve ya la importancia eminente de la solución tomista, que, por motivos de claridad, voy a dividir en tres cuestiones parciales: primero, ¿es el principio de causalidad una verdadera proposición analítica?; segunda, ¿es directamente evidente?, y tercera, ¿qué es lo que hay acerca de su reducción al principio de contradicción?

I.- «Todo lo que nace tiene una causa» -«*omne quod fit, habet causam*»-; esta proposición será analítica si en el sujeto «nacer», «*fieri*», está incluido interna y necesariamente el predicado «causa», de tal modo que el primero ni siquiera pueda pensarse sin la segunda [136].

Que aquí no hablamos del «devenir» y del nacer en sentido fenomenalista, de la mera «causalidad fenoménica», dedúcese de lo que dejamos dicho. No todo fenómeno requiere otro fenómeno. Por el contrario, todo fenómeno, entendido ontológicamente, es decir, en el sentido de nacimiento del ser, requiere una causa.

Esto último se deduce del siguiente análisis conceptual: la esencia del nacimiento del ser o devenir, contiene dos elementos, sin los cuales ni siquiera puede pensarse. Es, en parte, acto y, en parte, potencia. Si sólo fuera acto, no seríe «devenir» o nacer, porque ya tendría ser efectivo. Si sólo fuera potencia, aún no sería «devenir». Sin el primero, no hay devenir. Sin la segunda, tampoco hay devenir. Así, pues, ambos, y sólo ambos juntos, constituyen el

[132] II C.G. 16.
[133] I 44, 1 ad 1.
[134] *Sens commun*, p. II, c. I, §4.
[135] *Beiträge zur Lösung des Kausalproblems.* Theol. u. Glaube, 22, 317 (1930).
[136] I 2, 1; *Verit.* 10, 12.

concepto, la esencia del devenir [137]. Así, el nacer o devenir es, en virtud de su esencia, una perpetua transición al acto de aquello que está en potencia. Ahora bien, la potencia es al acto como el no ser al ser. Por consiguiente, si algo ha de nacer o devenir, el «no ser» tiene que convertirse en un «ser». Esto, por tanto, pertenece a la esencia del devenir y, sin ello, el «devenir» es inconcebible. Y ahora esta pregunta: ¿cómo se convierte el no ser en ser? Sólo dos casos se enfrentan aquí contradictoriamente: o bien el no ser se convierte en ser por medio y en virtud de otro o no por medio ni en virtud de otro, sino por sí mismo. No puede convertirse en ser por sí mismo, porque, considerados en sí -quiditativamente-, el «ser» y el «no ser» se excluyen contradictoriamente [138]. La oposición contradictoria del no ser y el ser excluye toda *ratio sufficiens* para que el no ser pueda devenir ser por sí mismo. Por consiguiente, el no ser sólo puede convertirse en ser por medio de otro, es decir, por medio de una causa, en cuanto que esta causa, en virtud de su actualidad, elimina el ser potencial y, con ello, el no ser.

El «por sí mismo» se opone en nuestra argumentación únicamente al «*per aliud*» y, con ello, excluye precisamente una causa. Por eso no pasa de ser una infundada suposición de Hessen, cuando dice que Sto. Tomás, en esta alternativa: el ser no nace por medio de otro, sino «del» no ser y «por» el no ser, supuso también una causa, es decir, que lo potencial no es llevado a la actualidad por otro ser potencial [139]. Un reproche semejante se lo ha hecho también Gisler [140]. Con la exclusión de otro, «*per aliud*», queda *ipso facto* excluida toda causa y la cuestión ya no es, si un ser potencial se convierte en actual por medio de otro ser potencial, sino cómo un ser potencial se convierte en actual por sí mismo, pues en esto, es decir, en la transición de lo potencial a lo actual, consiste esencialmente el devenir. Por lo demás, el mismo Hessen ha sentido la debilidad de su tesis: «hay devenir incausado», cuando en otro pasaje confiesa literalmente: «no debemos decir que un devenir incausado no se pueda pensar, sino, únicamente, que es incomprensible para nosotros». Frente a un acontecimiento semejante -prosigue Hessen- nuestro entendimiento, como ha dicho Messer, quedaría parado [141]. ¡Magnífico! Si nuestro entendimiento se para ante un devenir ontológicamente incausado,

---

[137] Esto es exactamente lo que Aristóteles dice en su definición de la mutación. Ésta es el acto del ser en potencia, en cuanto que está en potencia: «*η του δυναμει οντος εντελεχεια η τοιουτον*» III *Phys.*, c. 1 (II, 273, 46).

[138] Completamente de acuerdo con Aristóteles, dice Tomás: «*Unde non fit aliquid per se ex ente, neque per se ex non-ente, hoc enim per se ens.*» *In I Phys.*, lect. 13 (Viv. 22, 332-33).

[139] *Kausalprinzip*, p. 56.

[140] Ib. 229.

[141] Ib. 227.

es que éste no se puede pensar.

II.- Pero ¿y la evidencia directa del principio de causalidad? También habla en favor de ella la común opinión del pueblo, que Platón acentuó tan llana y acertadamente diciendo: Parece ser cosa evidente que todo lo devenido tiene que tener una causa: *δοκει αναγκαιον ειναι παντα τα γιγνομενα δια τιναιταν γιγνεςθαι* [142].

Nosotros decimos, con Straubinger [143], que si se admite el conocimiento esencial de las cosas -que es el significado que tiene aquí también la concepción quiditativa de la doctrina de los universales-, en esto va ya implícita científicamente la evidencia inmediata del principio de causalidad. Esta evidencia se deduce del análisis precedente. Siempre que una proposición resulta manifiesta por el mero análisis de sus conceptos, sin necesidad de un tercer miembro intermedio, nos encontramos ante una *propositio* directamente evidente. Así sucede en este caso. El mero análisis de los dos elementos esenciales del devenir: potencia y acto, o «no ser» y «ser», nos hizo ver, sin necesidad de un tercer término, la necesidad de la causa [144].

III.- Quien, a pesar de todo, negara la necesidad de una causa, es decir, de una *productio ab alio*, tendría que admitir que el no ser no excluía al ser, y que, por consiguiente, se convertía en «ser» por sí mismo. Esto equivaldría a la negación del principio de contradicción, que expresa la primera y más irreductible oposición, la oposición de todas las oposiciones [145]. En tal caso, el no ser deviene, efectivamente, ser por sí mismo, produce él mismo al ser, es decir, es al mismo tiempo acto y potencia. En esto consiste la célebre *reductio* del principio de causalidad al principio de contradicción [146]. No es más que una prueba indirecta, puesto que es *ad absurdum*.

Geyser y Ostler no admitieron que el principio de contradicción sufriera menoscabo con la negación del principio de causalidad, basándose en que el principio de contradicción únicamente se refiere a la simultaneidad del ser y del no ser, mientras que el principio de causalidad habla de una sucesión del ser y del no ser [147]. Pero, como ya dijo Aristóteles, el principio de contradicción en sí no tiene absolutamente nada que ver con la simultaneidad, sino

[142] *Phileb.* XIV. (Ed. Didot, I, 409, 53).

[143] *Die Evidenz des Kausalprinzips.* Phil. Jahrb. 44, 1, p. 40 (1931).

[144] I C.G. 11; *S. Th.*, I 2, 1; *Verit.* 10, 12. Por consiguiente, es verdad, a pesar de la oposición de Fuetscher, que la fundamentación del principio de causalidad depende eminentemente de la esencia del «devenir», es decir, del acto y la potencia. Fuetscher, *Akt und Potenz*, 312.

[145] *Boëthii, De Trinitate*, q. 4 a. 1.

[146] I 2, 3; I C.G. 13; Arist., VII *Phys.* c. 1; Hessen ha atribuido infundadamente a Sto. Tomás una contradicción, por haber rechazado toda prueba directa, a pesar de lo cual demostró, a su vez, el principio. *Kausalprinzip*, p. 56 ss.

[147] Vid. J. Sachs, *Grundz. d. Metaph.*, 56.

con la oposición quiditativa: el ser no es no ser [148]. Por lo demás, la causa y el efecto, en sentido formal, son efectivamente simultáneos, porque la causa sólo es causa en cuando que, siendo causante del efecto, es simultánea con éste, según aquel axioma aristotélico tan olvidado: «*Actio agentis est simul in patiente*» [149]. Por tanto, si algo se produjera a sí mismo, sería entitativa y simultáneamente ser y no ser, lo cual constituiría una violación directa del principio de contradicción.

Cuán grande es la importancia de la doctrina del acto y la potencia en el problema causal, resulta evidente después de lo que dejamos expuesto. La causa y el efecto guardan entre sí la misma proporción del acto y la potencia. El acto y la potencia regulan la colaboración de las diversas causas del mismo ser devenido. Según que la causa eficiente sea acto puro o esté compuesta de acto y potencia, tendrá que ser la causalidad totalmente diversa. Finalmente, la fundamentación tomista del principio de causalidad se basa totalmente y por completo en la doctrina del acto y la potencia.

[148] III *Met.* c. 5 (Did. II 511, 7).
[149] III *Phys.*, c. 3.

9.5. El ascenso hasta Dios

El principio de causalidad y la teología natural se encuentran en el tomismo tan íntimamente unidos, que la transición del primero a la segunda no necesita mediación ninguna. Sobre el principio de causalidad, del cual ya hemos hablado, se apoya todo el conocimiento natural de Dios, pudiéramos decir, con su fortaleza y su debilidad, es decir, su imperfección. Ante todo, el principio de causalidad es el sólido puntal en que se apoyan las pruebas de Dios. De éstas vamos a hablar aquí, pero sólo en un sentido de orientación, para, en cierto modo, llegar a ver con claridad qué gran importancia tienen el acto y la potencia en este problema gigantesco.

Todo el que tenga conocimientos, por ligeros que sean, de historia de la filosofía sabe que aquí se encuentra de continuo en un campo de batalla. Esto es verdadero con relación a las vías de las pruebas y verdadero, sobre todo, con relación a la valoración de los resultados de las pruebas. Con esto hemos indicado ya el punto culminante de nuestras presentes disquisiciones. Todavía añadiremos después a los tres puntos un estudio especial sobre la prueba de la felicidad, puesto que esta cuestión nos afecta de manera especial y recientemente ha sido discutida mucho y con acaloramiento.

El punto de partida

Ni los hechos solos ni los principios metafísicos solos crean la ciencia, sino la recta y feliz unión de unos y otros. Ésta era ya la idea fundamental de la teoría aristotélica de la ciencia. Ésta es también la divisa y lema del tomismo, con lo cual combate dos extremos en la teoría de la ciencia, el empirismo y el apriorismo. Tal divisa es también fundamental en la doctrina tomista acerca de Dios. Para todo su proceso podemos dejar establecida esta breve fórmula: se eleva hasta Dios, causa primera, apoyándose en determinadas realidades sensibles, por medio de principios internamente necesarios, pero conocidos por la experiencia de los sentidos.

Con esto tenemos ya también los elementos principales para el punto de partida de la elevación hacia Dios: realidades y principios. Por la unión característica de ambos elementos podremos juzgar también acerca del carácter metódico de las pruebas de Dios en el tomismo.

I.- Todo conocimiento verdadero y natural de Dios tiene que partir, en primer término, del mundo real y efectivo de los sentidos.

Campos de batalla. Con esta tesis enfréntase el tomismo, en abierta oposición, con el antiguo y nuevo platonismo y con el llamado agustinismo, que siempre, aunque en diversos sentidos, han proclamado un conocimiento de

Dios intuitivo y directo, independiente del mundo visible de los sentidos [1]. La tesis ataca aún mucho más directamente al innatismo cartesiano y al ontologismo, que trataba de derivar de Dios, primer ser conocido directamente, todos los demás conocimientos. No ya de la esencia de Dios, pero ni siquiera de su existencia, tenemos ningún conocimiento inmediatamente evidente, como, por ejemplo, de los primeros principios, que nadie puede negar. En realidad, hay quienes niegan a Dios [2]. Es cierto que en Dios esencia y existencia son una misma cosa, y, por consiguiente, en el juicio «Dios existe», el predicado está necesariamente contenido en el concepto del sujeto. Es, pues, en sí una *propositio per se nota*. Pero no lo es para nosotros, «*quoad nos*», y por eso necesitamos una demostración [3]. ¿Es posible la demostración? Sí, pero únicamente sacándola del mundo de los sentidos realmente conocido y visible.

La teoría tomista sobre Dios está encadenada de una manera armónica y lógica con su teoría del conocimiento en general, de la cual hemos hablado antes. Ésta se basa en la inicial pasividad absoluta del alma, que extrae del mundo sensible sus formas de conocimiento [4]. El principio «*Nihil sine phantasmate intelligit anima*» [5] se aplica también al conocimiento de Dios. Tomás lo dice expresamente: «*Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata*» [6]. Con especial agrado se remite, seguramente para defenderse contra los agustinianos de su tiempo, a las palabras de S. Pablo en la Carta a los Romanos, I, 20: «*Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*» [7]. Por consiguiente, la prueba de la existencia de Dios ha de ser tomada de la creación visible [8]. Y puede demostrarse con argumentos irrebatibles, «*rationibus irrefragabilibus*» [9]. Porque en la naturaleza visible se dan efectos, que suponen necesariamente a Dios como causa, y toda conclusión de un efecto a su causa es válida, según el axioma: un efecto real presupone necesariamente su causa, «*posito effectu, necesse est causam praexistere*» [10]. En estas conclusiones existenciales que del efecto deducen a Dios como causa, el efecto, es decir, la creatura, sirve de medio de la con-

[1] Con esto no atribuímos aún a todos los platónicos una contemplación inmediata de Dios. Los agustinianos, como es notorio, negaban decididamente tal contemplación, a pesar de seguir esencialmente a Plotino. No deben, pues, ser contados entre los ontologistas.

[2] I 2, 1; I C.G., 10, 11.

[3] Ib.

[4] I, 79, 2; I, 84, 3; *Verit.*, 14, 1.

[5] I, 84, 7.

[6] I, 12, 12, ad 2.

[7] I, 2, 2; I C.G., 12; *Verit.*, 10, 12. *Comm. in ep. ad Rom.* 1, lect. 6.

[8] I C.G., 12.

[9] *Verit.*, 10, 12; I C.G., 12.

[10] I, 2, 2.

clusión [11]. Por consiguiente, es posible la prueba de la existencia de Dios por la creación visible.

Pero ¿en qué sentido afirma Tomás esto? Las pruebas de la existencia de Dios suponen no sólo la realidad extramental del mundo, sino también la posibilidad de un conocimiento real del mundo real. Y aquí nuestra mirada cae súbitamente sobre nuevos contingentes adversarios. Todos los secuaces del moderno fenomenalismo, que niegan o bien todo mundo real en general o, por lo menos, su cognoscibilidad, se oponen a la mencionada tesis tomista bajo la común denominación de «idealistas». Su importancia se nos manifiesta claramente con sólo que de la enorme multitud del campo enemigo destaquemos los tres nombres de Berkeley, Kant y Hegel. Y a éstos se añaden aún, en esferas específicamente religiosas, los modernistas, que, acaudillados por Murry, Tyrrell, Loisy, Le Roy, Blondel y Hébert, dudan, en virtud de su agnosticismo filosófico, de todo conocimiento de Dios. Tampoco contra estos adversarios podremos demostrar la realidad de nuestro conocimiento, a no ser remontándonos a la pasividad inicial de nuestra alma, puramente receptiva en la adquisicion del conocimiento -teoría de la potencia y el acto-. El problema del conocimiento científico de Dios es evidentemente hoy día, ya en lo que se refiere a su punto de partida, enormemente complicado [12]. Para el tomismo, el único punto de partida sólido es la experiencia sensible, pero no cualquiera experiencia sensible, sino única y exclusivamente la experiencia real y efectiva del mundo exterior. Únicamente conclusiones de lo real a lo real, sacadas del mundo real sensible, permiten obtener pruebas verdaderas y convincentes de la existencia de Dios. Éste es el sentido que dió Tomás a su tesis, valientemente defendida contra todos los adversarios de su tiempo: Dios, en el orden natural de esta tierra, sólo puede conocerse partiendo del mundo visible. Aquí radica también la causa de que rechazara respetuosa, pero resueltamente, la llamada prueba ontológica de Anselmo de Canterbury. Para Tomás, la conclusión: «Todos conciben a Dios como lo más perfecto, en lo cual tiene que estar incluida la existencia real, pues, de otro modo, se podría concebir algo todavía más perfecto, y por eso tiene que existir Dios [13]», es un salto de lo meramente ideológico a lo real y, por tanto, inadmisible [14]. Es muy característico, y al mismo tiempo está muy de acuerdo con su punto de vista platónico, que Anselmo considerara su prueba como un

[11] I, 2, 2, ad 2; I C.G., 11 y 12.

[12] Es un gran mérito de Garrigou-Lagrange, O.P., el haber, en su obra «*Dieu, son existence et sa nature*», abarcado nuestro problema en toda su enorme multiplicidad.

» [13] *Proslog.*, c. 2 (P.L., 158, 227-228).

[14] I, 2, 1 ad 2; I C.G., 11; *Verit.*, 10, 12. En esta última obra se menciona expresamente a Anselmo.

argumento absolutamente independiente del mundo visible y contingente [15]. Tomás veía precisamente en esto su ineficacia. También la prueba que más tarde dio Descartes, intentando deducir la existencia de Dios de la idea de lo absoluto [16], padecía el mismo achaque.

Así pues, Tomás de Aquino, en lo que se refiere al primer paso que ha de darse para llegar a las pruebas de Dios, es, al contrario del platonismo, eminentemente empírico con su lema: Todos los conocimientos naturales, incluso los más sublimes y divinos, tienen como fuente la experiencia sensible. Pero Tomás no es empírico en el sentido del moderno empirismo agnóstico.

II.- Un segundo elemento lo aparta aún mucho más del empirismo, sin acercarlo tampoco al apriorismo platónico. Para él no hay ninguna prueba concluyente de la existencia de Dios sin principios metafísicos previamente supuestos. Realidades sin principios no crean ninguna ciencia, y, por consiguiente, ningún conocimiento científico de Dios. Los primeros e innegables principios de la demostración constituyen la base imprescindible para las pruebas de Dios, como para cualquier otro conocimiento científico. ¿No pisa Tomás aquí el mismo terreno que los anteriores metafísicos de todos los siglos, aristotélicos, platónicos y agustinianos? Sí y no. Esta cuestión no se precisa siempre bastante. La respuesta requiere de todos modos, en lo que se refiere a la doctrina tomista sobre Dios, un enfoque especial. También aquí se encuentra el tomismo, apoyado en Aristóteles, en un cierto medio entre el platonismo y el empirismo. Expliquémonos más exactamente.

a) Tomismo y platonismo afirman unánimemente la existen de los primeros y supremos principios demostrativos suprasensibles, es decir, metafísicos, cuya validez no se demuestra por la experiencia. Esta validez radica objetivamente en el ejemplarismo divino, en cuanto que las esencias de las cosas son internamente inmutables, porque son imitaciones de ideas divinas, y, en último término, de la esencia divina. En esto sigue Tomás, pasando por Aristóteles, el neoplatonismo modificado por Agustín, lo mismo que los agustinianos. Esto correspondía también plenamente al concepto de la creación expresado en la Sagrada Escritura. En cambio, tomismo y agustinismo conciben los mismos primeros principios en su aspecto subjetivo, es decir, en cuanto al orden del conocimiento, de manera diversa, tanto en cuanto al origen de su conocimiento como en cuanto a la seguridad de su conocimiento. En esto se guiaban los agustinianos por su célebre iluminación divina actual, por medio de la cual el espíritu adquiría los primeros principios, siendo ella al mis-

[15] *Proslog.* Proem. (223).

[16] «*Idem est dicere aliquid in alicujus rei natura sive conceptu contineri, ac dicere idipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est de Deo dicere necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum existere.*» (*Œuvres* de Descartes, VII. París, 1914, 166).

mo tiempo la auténtica fuente de nuestra seguridad de conocimiento, porque, al parecer, relacionaba actualmente lo conocido con las *rationes aeternae*, con los motivos divinos. No así Tomás. Siguiendo lógicamente su aristotelismo, abstrae también los conceptos de los primeros principios, como todos los demás, de la experiencia sensible. El criterio supremo y decisivo de la seguridad del conocimiento es para él la evidencia objetiva, con la cual nuestro entendimiento, como imagen del espíritu divino, concibe directa e inmediatamente las relaciones internamente necesarias de los primeros conceptos, y con ello los primeros e innegables principios, que le sirven para contrastar después, por reducción a ellos, la seguridad de todos los demás conocimientos. De aquí su célebre sentencia: «*Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum*» [17]. De aquella iluminación actual platónico-agustiniana no quería saber ya nada en su época de madurez.

b) El empirismo comparte con el tomismo el lema: todo conocimiento procede de la experiencia sensible. Pero con su negación de todo conocimiento suprasensible no sólo ha echado por la borda todos los principios metafísicos, tanto de los tomistas como de los platónicos, sino que incluso se ha anticipado, en parte, al agnosticismo de Berkeley, Kant y Hegel, y, en parte, le ha preparado activamente el camino. Lógicamente, sus primeros principios no son principios del ser, sino únicamente leyes de sucesión de meros fenómenos -fenomenalismo-, cuya validez se esforzaba en probar por inducción, para la cual se dan por supuestas.

c) De todo esto se deduce la posición especial del tomismo ante el conocimiento de Dios. El conocimiento directo de Dios, que propugnaban los platónicos, tenía que rechazarlo Tomás en absoluto, en virtud de su principio: todos los conocimientos, incluso los que se refieren a Dios, proceden del mundo exterior sensible. Al empirismo lo supera el tomismo con su concepción metafísica del mundo. Existe realmente este nuestro mundo exterior, y es realmente cognoscible. Hay, pues, una experiencia sensible real. Ésta nos manifiesta cosas que realmente devienen = efectos, que requieren una causa real, porque todo efecto tiene su causa. Así se da al principio de causalidad en el conocimiento de Dios, propugnado por el tomismo, una enorme importancia.

Pero esta importancia sólo la posee si es concebido en un sentido verdaderamente metafísico, como principio del ser, internamente necesario. Sólo así es eminentemente trascendental. Trascendental, porque va más allá del mundo de los meros fenómenos. Trascendental, porque abarca todo el mundo del devenir con sus diversas categorías. Trascendental, porque, como principio del ser, está íntimamente ligado a los supremos principios ontológicos de

[17] *Verit.*, 11, 1 ad 13; III C.G., 47; I, 85, 6; I, 84, 5; *De spirit. creat.* q. unic. a 10.

la contradicción y de la identidad; más aún, tiende el puente del ser efectuado al inefectuado, del finito al infinito, pues lo que hay de común entre efecto y causa, entre efectuado e inefectuado, es que a ambos les corresponde el ser, y si así no fuera, ni uno ni otro serían [18].

III.- En esto puede ya también determinarse el carácter metódico de las pruebas de Dios.

¿Son argumentos *a priori* o *a posteriori*, «deducciones» o «inducciones»? Cuán grande sea la confusión en este problema, muéstrase ya en el hecho de que algunos, con Gratry, identifiquen toda prueba *a posteriori* con la inducción [19]. Erróneamente. Estas dos clases de pruebas no son lo mismo. La una pertenece al orden del ser; la otra, de suyo, únicamente al orden del conocimiento.

Como ya hemos observado arriba, la afirmación «Dios existe» es, objetivamente, considerada en sí, una *propositio per se nota*, porque el predicado está necesariamente contenido en el sujeto, más aún, se identifica con él [20]. Pero como los hombres mortales no conocemos a Dios directamente en sí, necesitamos que la afirmación nos sea probada [21]. Ahora bien: la prueba parte del mundo exterior, como efecto, para llegar a Dios, como causa. Por consiguiente, es una prueba *a posteriori* [22]. Así, pues, las pruebas de Dios son argumentos *a posteriori*.

¿Son deducciones o inducciones? Esta es una cuestión totalmente diversa. A veces se llama, si bien en un sentido lato, pruebas inductivas a todas las que parten de lo real. Pero, en sentido estricto, deducción e inducción son como todos saben, dos procesos demostrativos opuestos entre sí, porque el primero procede de lo más general a lo menos general, y el último, a la inversa. Pues bien; es evidente que toda prueba tomista de Dios en que se aplica el principio de causalidad, pasa deductivamente de lo más general a lo menos general. El proceso es el siguiente: Todo efecto tiene una causa; ahora bien, en el mundo exterior tenemos éste y el otro efecto verdaderamente reales, que sólo pueden tener a Dios como última causa; luego existe Dios [23]. Todo el proceso es evidentemente deductivo. Así, pues, las pruebas de Dios son deducciones.

Resumamos aún brevemente los resultados de lo dicho. El pensamiento central de donde parten en Tomás todas las pruebas de Dios es el mundo

[18] II C.G., 15: «*Esse autem dicitur de omni eo quod est.*» «*Omnibus autem commune est esse.*»

[19] «*Über die Erkenntnis Gottes*», traducido por Pfalzer. Manz. 1858; página 223.

[20] I C.G., 11; I, 2, 1.

[21] Ib.

[22] I, 2, 2; *Verit.*, 10, 12.

[23] I, 2, 2.

exterior realmente cognoscible como efecto, que, en virtud del principio de causalidad, requiere categóricamente a Dios como causa. Todo el edificio se basa en la doctrina del acto y la potencia. En primer lugar, la concepción metafísica del principio de causalidad. Esto ya lo hemos indicado arriba. Enseguida la cognoscibilidad real del mundo exterior, que sólo puede demostrarse si el alma inicialmente es meramente pasiva en la percepción de los objetos de su conocimiento. Asimismo sólo se puede hablar de efectos en el mundo exterior -de este elemento parten todas las pruebas de Dios-, si en él se dan cosas que tienen ser actual-potencial, es decir, que no tienen en sí, sino en otro, el fundamento de su existencia. Finalmente, Tomás reduce de nuevo al acto y a la potencia el motivo más profundo de por qué es imposible aquí, sobre la tierra, un conocimiento natural directo de la esencia de Dios. Entre Dios, acto puro, y el hombre cognoscente, mezcla de acto y potencia, no hay ninguna proporción natural [24].

Las vías para llegar a Dios

Las célebres cinco vías por donde Tomás asciende en su *Summa Theologica* hacia Dios, y sobre las cuales tan profundamente escribió Del Prado [25], han alcanzado en la filosofía cristiana una importancia clásica [26]. La ascensión se verifica, primero, partiendo de lo realmente movido, hasta llegar a un primer motor; luego, de lo realmente causado, hasta una primera causa eficiente; después, del ser contingente, hasta uno absolutamente necesario; en cuarto lugar, de los grados efectivos del ser en las cosas, hasta un ser absolutamente perfecto; finalmente, de la efectiva ordenación de la Naturaleza, hasta una primera inteligencia ordenadora [27]. Siempre parte Tomás de lo real y efectivo. El argumento leibniziano, que de la mera posibilidad ideal de las cosas deduce la posibilidad de Dios y de ésta la realidad de Dios [28], hubiéralo desechado

[24] I, 12, 4.

[25] Fr. N. del Prado, O.P., «*De veritate fundamentali philosophiae christianae*», 1, III, c. 1 (Friburgi Helv., 191).

[26] Acerca de las pruebas de Dios, vid. en Aristóteles, VII, *Phys.*, c. 1 siguientes; VIII *Phys.*, c. 5 y 6; II *Met.*, c. 2; XI *Met.*, c. 6; en Tomás, *S. Th.*, I, q. 2 a. 3; C.G., 1, I, c. 13; *Comm. in VII Phys.*, lect. 1 y 2; *in VIII Phys.*, lect. 9 ss.; *in XII Met.*, lect. 9 ss.; *in XII Met.*, lect. 4; *Pot.* q. 3 a. 5; *in II Met.*, lect. 3.

[27] I, 2, 3.

[28] El P. Gredt sale en defensa del argumento leibniziano (n. 792). Sentimos no poder estar de acuerdo con él. Con Lehmen-Beck, S.J., y otros, lo rechazamos. El razonamiento: «Si Sios no es posible, nada es posible; ahora bien, las cosas son posibles; luego también Dios es posible, y, por consiguiente, no es imposible; ahora bien, si no es imposible, es real»; este razonamiento se mueve absolutamente dentro del orden de la mera posibilidad ideológica, desde donde se acaba por dar el satlo a la existencia real de Dios. ¿Cómo se ha de poder concluir de que nuestra humana inteligencia pueda concebir a Dios como existente: por lo

Tomás sencillamente como un salto de lo ideal a lo real. ¿Cómo podríamos -preguntamos nosotros con Garrigou-Lagrange- probar la posibilidad interna de Dios, si en la tierra no llegamos a conocer directamente su esencia? [29]. Sin vacilar, afirmamos: la existencia de Dios es para nuestro entendimiento incomparablemente más asequible que su posibilidad interna.

Además de la prueba de la felicidad, se han añadido a los cinco argumentos clásicos todavía varios otros, los cuales, sin embargo, como acertadamente observa Gredt [30], o sólo tienen un carácter popular, o carecen de rigor científico o no son más que derivaciones de los cinco mencionados. Un carácter evidente popular tiene el llamado argumento etnológico, que, deduciendo la existencia de Dios de la creencia de los pueblos, se apoya en la autoridad humana. Como carentes de rigor científico consideramos la prueba de la felicidad y la deontológica, que trata de demostrar, por la conciencia humana del deber, la existencia de un supremo legislador que sanciona. La llamada prueba ideológica sólo tiene, a nuestro juicio, fuerza decisiva cuando se incluye en la cuarta vía. Pero entonces ya deja ser ideológica. La demostración, a base de verdades abstractas, ideológicamente posibles e inmutables, como las que nos ofrecen las esencias de las cosas, de la existencia real de una verdad suprema, es, por cierto, auténticamente platónica, pero tampoco deja de ser un salto de lo ideal a lo real, como el argumento leibniziano. En cambio, las esencias de las cosas y los *possibilia*, en cuanto que de hecho ponen medida y limitación en las cosas existentes, son verdades realmente existentes de diverso modo, las cuales, por ser limitadas, suponen, como último fundamento, una verdad absoluta. Así entendida, también esta prueba parcial de la *quarta via* parte de lo efectivo y real, como todas las pruebas de Dios aducidas por Sto. Tomás.

Lo que dejamos dicho puede justificar el que nos limitemos en lo siguiente a las cinco pruebas clásicas para ilustrar con ellas, por lo menos a modo de esbozo, la importancia del acto y la potencia.

I.- Esta importancia acaso en ningún sitio se nos muestre con más evidencia ni más directamente que en la prueba primera, la llamada cinética o prueba del movimiento. Hay en el mundo -los sentidos lo atestiguan, «*sensu constat*», dice Sto. Tomás- cosas que se mueven. Siempre que una cosa es movida, es movida por otra, y asimismo ésta, si también es movida, es movida por otra. Porque lo que es movido es pasivo, y lo que mueve es activo, y

---

tanto, Dios existe realmente? Al hacer esto se supone para la prueba, y como medio de la prueba, lo que precisamente hay que demostrar con la prueba, a saber: que, si Dios no es imposible, existe realmente. Vid. Lehmen-Beck, S.J., *Lehrbuch der Philosophie* (1912), t. III, p. 25 y 30.

[29] *Dieu, son existence*, n. 8.

[30] *Elementa phil.*, n. 792.

una misma cosa no puede ser al mismo tiempo y en el mismo aspecto acto y potencia. Por otra parte, es imposible una serie infinita de seres que actualmente se muevan y sean movidos unos por otros, porque sin un primer motor no puede haber otro segundo, y, consiguientemente, tampoco sería movido lo que actualmente es movido. Por tanto, la realidad demuestra que tiene que haber un primer motor no movido, y a éste le llamamos Dios. En consecuencia, existe Dios [31].

Tanto el concepto fundamental en que está arraigada la prueba como los dos soportes: «lo que es movido, es movido por otro», y «no se da una serie infinita», se basan en la doctrina del acto y la potencia.

El concepto fundamental. Éste es el movimiento, la *κινησις*. Naturalmente, Tomás no se refiere aquí sólo al movimiento local, sino, lo mismo que Aristóteles, a toda mutación, tanto local como cuantitativa, cualitativa y substancial [32]. Como tal es el movimiento, por esencia, una cosa media entre acto y potencia, porque es el paso de un sujeto de una manera de ser a otra, y este paso sólo es posible en cuanto que el sujeto posee ya en parte la nueva manera de ser -acto- y en parte no la posee todavía, pero puede poseerla -potencia-. Así, de todo movimiento puede afirmarse con razón que es *actus entis in potentia quatenus in potentia*: «*η τον δυναμει οντος εντελεχεια η τοιουτον*» [33]. El fenomenalismo moderno ha convertido al movimiento en una mera sucesión de manifestaciones de lo que siempre permanece. Con la negación del ser llegó lógicamente a esta concepción. Partiendo de aquí, no se puede, claro está, construir ninguna prueba de Dios. Pero de este modo suprime también el «devenir», porque sin ser no puede haber nada que sea sujeto ni objeto del devenir, ni, por consiguiente, nada que permanezca ni pueda suceder a otra cosa. En tal caso, todo lo sería todo y nada [34].

Primer soporte de la prueba del movimiento. Es según el mismo Tomás [35], la afirmación de que todo lo que es movido es movido por otro: «*omne quod movetur ab alio movetur*». Acaso ningún principio haya sido fundamentado por Aristóteles y Tomás sobre el acto y la potencia con tanta frecuencia e intensidad como éste. Y ambos han deducido metódicamente de él la primera prueba de la existencia de Dios. Y ambos también -compruébense las fuentes que indicamos a continuación- lo aplicaron a la actividad vital de los seres que viven en la tierra. Según ambos, el movimiento propio en el animal y en el hombre no excluye esta *motio ab alio*, pues como quiera que también él

[31] I, 2, 3; I C.G., 13.
[32] X *Met.*, c. 9 (II, 594, 41); Thomas, *in X Met.*, lect. 4.
[33] III *Phys.*, c. 1 (II, 274); X *Met.*, c. 9 (II 594); Thomas, *in III Phys.*, lect. 2.
[34] III *Met.*, c. 3; c. 8; X *Met.*, c. 5.
[35] Arist. VII *Phys.*, c. 1; VIII *Phys.*, c. 4 y 5; Thomas, I, 2, 3; I C.G., 13; *Comm. in VIII Phys.*, lect. 1 y 2; *in VIII Phys.*, lect. 7, 9 y 13.

consta de acto y potencia, necesita, como ser potencial, del movimiento de un supremo y primer motor [36]. Esto lo olvidaron en parte y en parte lo entendieron mal épocas posteriores. Ya en el siglo XIII, Godofredo de Fontaines puso en peligro con la *motio ab alio*, contra Enrique de Gante y Tomás, el movimiento propio de la voluntad y, con ello, la libertad [37]. Esto era un extremo. En seguida se inicia otra reacción extrema, la voluntarista. Estos escolásticos, en interés de la libertad, llegan hasta poner en duda el principio: «*Omne quod movetur ab alio movetur*», niegan la prueba del movimiento para la existencia de Dios y opinan que la voluntad, solamente con la potencia que Dios ha creado y conserva en ella y sin moción por parte de Dios, puede ponerse en actividad. Así, todavía un poco vacilante, Duns Escoto (†1308) [38], con más decisión Durando (†1332) [39], acaso también Pedro Auréolo (†1323) [40], y luego los ocamistas: el propio Guillermo de Ockham (†1349) [41], Nicolás de Autricuria [42] y el célebre Cardenal Pedro d'Ailly (†1420) [43], y, finalmente, Suárez, que, por lo menos, no considera necesaria la *motio ab alio* para el tránsito de voluntad del último estadio de potencialidad -*actus virtualis*- a la actividad -*actus formalis*-, y, en consecuencia, rechaza también la prueba del movimiento para la existencia de Dios [44]. Cómo puede el P. Stufler, S.J., atribuir esta opinión a Sto. Tomás, es cosa que no comprenderán muchos [45].

---

[36] VIII *Phys.*, c. 5 (II, 350 ss.), c. 6 (II, 354 ss.); Thomas, *in VIII Phys.*, lect. 12.

[37] *Quodl.*, VI y X, citados por De Wulf, *Hist. de la phil. méd.* II, 54 (1925).

[38] Escoto prescinde por completo de la prueba del movimiento (I *Ox.*, d. 2 q. 2). Sobre la cooperación de Dios al acto libre, vid. I *Ox.* d. 37 q. 2.

[39] «*Illam (actionem) potest habere creatura sine speciali influxu Dei, supposita conservatione suae naturae et suae virtutis activae.*» II *Sent.* d. 1 q. 5. También Durando prescinde por completo de la prueba del movimiento; vid. I *Sent.*, d. 3. q. 1.

[40] Vid. Karl Werner, *Der hl. Thomas*, t. III, p. 109, nota 1.

[41] *Centiloquium Theolog.* Concl. I (Ed. Lugd., 1945, 9 E. 31).

[42] *Chart. Univ. Paris.* II, n. 1124.

[43] *Quaest. in I Sent.*, q. 3 a. 2 y 3.

[44] «*Et imprimis omitto principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: omne quod movetur ab alio movetur, adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quae per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet.*» *Disp. Met.*, disp. 29, lect. 1, n. 7.

[45] Vid. Zeitschrift für kath Theol., t. 47, p. 369-390. «*Der hl. Thomas und das Axiom: omne quod movetur ab alio movetur.*» Según el P. Stufler, Sto. Tomás en las lec. 7 y 8 *Phys.*, VIII, aceptó el principio «*omne quod movetur...*», como universalmente válido, pero sin asociar a él ninguna especial *motio divina*, ni concurso ni *praemotio*, de manera que sobre él no se puede basar ninguna prueba de Dios (382). ¿Es esto doctrina de Sto. Tomás? ¿Cómo pudo entonces en las lect. siguientes: 9 y 12, que Stufler pasa por alto, probar la existencia de Dios basándose en tal principio? ¿Cómo pudo hacer lo mismo con Aristóteles, *in Phys.* VIII, lect. 1 y 2? También sobre esto guarda Stufler profundo silencio. ¿Cómo pudo en *S. Th.*, I, 2, 3 y 7; C.G., 13, probar nuevamente la misma existencia de Dios por

En cambio, tiene toda la razón al no considerarla ni tomista (*praemotio*) ni molinista [46]. Porque también los molinistas requieren, con su doctrina del concurso, la intervención de Dios en todo acto libre. Tampoco el *actus virtualis* de Suárez evita esta dificultad, como muy bien hicieron notar Lehmen-Beck, S.J. [47], Silvestre Mauro, S.J. [48], y el Cardenal Billot, S.J. [49]. En aquel acto virtual de la voluntad, o bien se da ya en acto la actividad libre, y entonces ya no es virtual, sino formal, o bien la voluntad está sólo en potencia para la actividad como ser nuevo, y entonces ella sola no puede darse lo que no tiene, es decir, no puede, en virtud de la doctrina sobre la potencia y el acto, pasar por sí sola de la potencia al acto [50]. El acto y la potencia propugnan también, por consiguiente, el principio *omne quod movetur ab alio movetur.*

Sirven también de base al segundo soporte de la prueba del movimiento: la imposibilidad de una serie infinita. Hablamos aquí, naturalmente, de una serie de motores y movidos que necesariamente y, por tanto, actualmente, dependen unos de otros, de manera que el movimiento actual de uno de los miembros no existe en absoluto sin el movimiento actual del otro = *series moventium et motorum per se ordinata.* Así, en el caso en que el polvo de la calle es movido por el bastón y éste por la mano y ésta por la potencia motriz y ésta por la voluntad del que golpea el polvo. Aquí, decimos nosotros, no es posible una serie infinita, porque como cada miembro de la serie tiene que ser movido actualmente por otro, sin un primer motor inmóvil no hay un segundo, ni otro tercero, ni absolutamente ningún movido, lo cual contradice abiertamente a los hechos. Según Aristóteles y Sto. Tomás, el ser puesto en movimiento es un ser que todo el que es movido -precisamente por ser movido- tiene de otro, en relación con el cual, por consiguiente, sólo está en potencia; un ser que no existe nunca sin primer motor, porque todos los miembros de la serie no estarían más que en potencia con relación a este ser, y porque nada que esté en potencia puede pasar por sí mismo al acto [51]. Este argumento podría aplicarse también a aquellos que admitan -así lo hizo en realidad Aristóteles- un mundo eterno. Un primer motor es siempre necesario. Que pueda ser un primer motor eterno o que tenga que ser un primer motor temporal, es ya una cuestión totalmente diversa. Que tam-

---

el mismo principio? También sobre esto se calla.

[46] Ib. 390.

[47] *Lehrbuch der Philosophie* (1912), III 66.

[48] *Quaest. Met.*, tom. 3 q. 8 ad 1.

[49] *De Deo uno*, q. 2. Thes. 4. En el mismo sentido Mercier, Ontol. número 186 (ed. 3); Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence*, n. 36, p. 257.

[50] «*παντα δε πασχει και κινειτοι υπο ποιητικου κοι ενεργεια* οντος» II Anal. 5 (III, 451, 10).

[51] I, 2, 3; I C.G., 13; VII *Phys.*, lect. 2; VIII *Phys.*, lect. 9, 12, 13.

poco un movimiento circular puede sustituir al primer motor, es evidente. La dificultad seguiría siendo exactamente la misma.

II.- Llamamos a la segunda prueba de Dios la causal-eficiente. Su diferenciación de la primera y tercera ha dado lugar a dificultades. No obstante, Tomás, en su *Suma Teológica*, la separó por completo de ambas. En nada ha favorecido a la claridad que se diera, tan pronto a ésta como a la siguiente, el nombre de «cosmológica». Del mismo modo que todas las pruebas decisivas del tomismo para la existencia de Dios son causales y metafísicas, así también pueden llamarse todas «cosmológicas», porque y en cuanto que todas proceden del *κοσμος*, del mundo exterior. Es característico que Aristóteles pusiera el fundamento precisamente de esta prueba en la metafísica [52]. Pero también la denominación de prueba causal-eficiente necesita aún ser precisada. No consideramos aquí las causas eficientes terrenas desde el punto de vista de su dependencia en cuanto al ser, pues en este sentido pertenecen, como todos los seres contingentes, de los cuales se deduce la existencia de un ser necesario, a la tercera vía. Más bien se consideran aquí las causas eficientes como formalmente «eficientes», es decir, en cuanto al orden de su actividad. Esto es importante. El nieto depende, en cuanto al ser, del padre y del abuelo, pero no en cuanto a la actividad, porque su actividad perdura sin la actividad del padre y del abuelo, incluso cuando éstos han muerto. Entendiéndolo así, tenemos una clara delimitación de las tres primeras vías: La primera se refiere al *motus* en cuando tal y, por consiguiente, parte de la *potentia passiva* [53]; la segunda, a la capacidad operativa -*potentia activa* de las causas eficientes-; la tercera parte del ser contingente como tal [54]. Veamos la formulación de la prueba segunda.

Hay en el mundo visible, dice Tomás, causas eficientes que en su actividad operativa dependen necesariamente unas de otras, de tal manera que si una no ejerce su actividad, la otra tampoco puede ejercerla -«*ordo causarum efficientium*»-. Ninguna causa eficiente puede efectuarse a sí misma, porque entonces existiría antes de existir, «*quia sic esset prius seipso*» [55]. Una serie infinita de causas que actúen unas sobre otras no es posible, porque entonces no habría ningún primer actuante y, por tanto, ningún segundo [56], y, con-

[52] II *Met.*, c. 2 (II, 486 ss.). Vid. Tomás, *in Met.*, lect. 3.

[53] Del Prado, O.P., op. cit. 223.

[54] En la doble manera de concebir la causa eficiente está quizá la explicación de por qué Tomás, en la *Summa Contra Gentes*, compuesta primero, no aduce la prueba de la contingencia como prueba especial de la existencia de Dios (I C.G., 13), aunque después emplea este argumento (c. 15). Probablemente la consideraba incluida en la segunda vía. En su obra más madura, la Suma Teológica, diferenció claramente ambas vías (I, 2, 3).

[55] I, 2, 3.

[56] «*ου δε το πρωτον μη εστιν ουδε το εχομενον εστιν*» II *Met.*, 2 (II,487, 46).

siguientemente, ningún último, es decir, absolutamente ningún actuante [57], y esto contradice a los hechos. Por tanto, tiene que haber una primera causa eficiente no causada: Dios [58].

Los tres elementos principales, sobre los que descansa la prueba, son innegables. Innegable el hecho de que hay causas eficientes que dependen necesariamente unas de otras. El mecanismo de cualquier reloj; cualquier paseo, en que actúan el entendimiento, la voluntad y la capacidad del movimiento externo en dependencia unos de otros; la naturaleza exterior, en que sin luz, aire y calor toda vida cesaría, son prueba de lo que decimos. Innegable es también el principio: Ninguna causa eficiente se efectúa a sí misma, porque, en tal caso, estaría al mismo tiempo en acto -como eficiente- y en potencia -en cuanto que pasaría a ser efectuada [59]-. Innegable es también la imposibilidad de una serie infinita de causas actualmente eficientes. En la serie de causas eficientes, cada una tiene su actividad propia, que no puede ejercer, si no ejerce la suya la causa eficiente anterior. Así, remontándonos hacia atrás, cada una está en potencia con respecto a la anterior, y todos los miembros de la serie están en potencia con respecto a uno primero, absolutamente actual, sin el cual cae toda la serie, porque lo potencial sólo puede ser actuado por lo actual. Así, pues, también esta segunda prueba se basa en absoluto sobre la doctrina del acto y la potencia.

III.- Esto mismo es igualmente evidente en la tercera prueba, la prueba de la contingencia, que no hacemos más que esbozar.

Hay en la Naturaleza cosas que nacen y fenecen, es decir, que pueden ser y no ser, y que, por consiguiente, son indiferentes en cuanto al ser o no ser. Si esto es así, hubo un tiempo en que no eran, y si fuera de ellas no hubiera habido un ser necesario, no habría habido nada en absoluto, ni tampoco lo habría ahora, porque de nada no deviene nada. Ahora bien, esto repugna a los hechos, porque hay cosas. Luego hubo algo necesario, que, o bien era absolutamente necesario, y entonces ya tenemos lo que buscamos, o bien tiene la causa de su necesidad en otro, y éste en otro, y todos, finalmente, en uno absolutamente necesario, porque una serie infinita de causas eficientes no es posible. A este ser absolutamente necesario lo llamamos Dios [60]. También aquí el papel más importante lo desempeña siempre la potencialidad del ser terrenal contingente.

La ley puramente empírica de la conservación de la energía -la energía permanece cuantitativamente siempre la misma- no puede conmover ni los

[57] «....ρ μηδεν εστι πρωτον, ολως αιτιον ουδεν εστιν» Ib. (487,10).

[58] I, 2, 3; I C.G., 13.

[59] Ib.

[60] I, 2, 3; I C.G., 13; concordancias con este argumento las encontramos en Aristóteles, XI *Met.*, c. 6 (II, 603 ss.). Vid. Tomás, *in XII Met.*, lect. 4.

cimientos de la prueba -el hecho de la *generatio y la corruptio*- ni puede reemplazar a Dios en el sentido de los positivistas, como ley fundamental y universal del mundo. Porque, en primer lugar, no es ninguna ley del ser. Además, como puso de relieve M. Boutroux, es ella misma contingente y ni siquiera rigurosamente demostrable en el mundo inorgánico, y no digamos en el biológico [61], y mucho menos, según ha hecho notar muy bien De Munnynck, en el psicológico [62].

IV.- Sobre la importancia de la potencialidad en la llamada prueba henológica de la existencia de Dios, que, partiendo de los grados del ser en las cosas del mundo, llega hasta un ente absolutamente perfecto, ha llamado la atención Garrigou-Lagrange [63]. Formulémosla primeramente.

Hay en el mundo sensible cosas que participan más o menos del ser, de lo verdadero y de lo bueno -trascendentales-, es decir, hay en el mundo real muchos grados, diversamente delimitados, de un mismo ser, de una misma verdad y de una misma bondad. Esta multiplicidad real de un mismo ser, de una misma verdad y de una misma bondad limitados, supone, precisamente por ser potencial, un ente realmente único y perfecto como medida y causa, y a éste le llamamos Dios [64].

Como quiera que en el mundo sensible los diversos grados y límites del ser están determinados por las esencias de las cosas, se puede hablar aquí, en este sentido, de una ascensión desde las esencias de las cosas hasta la existencia de Dios. Pero esta no es, como ya hemos observado antes, la prueba ideológica que últimamente han reconstruido, apoyados en S. Agustín [65], destacados tomistas como Lepidi, O.P., Hontheim, S.J., Sertillanges, O.P., Lehmen-Beck, S.J., y Garrigou-Lagrange [66]. Estos quieren, más bien, demostrar de un modo convincente, partiendo de la necesidad interna e inmutabilidad de las *essentiae rerum* en abstracto, la existencia real de una primera verdad absoluta. ¿Es esto posible? No lo creemos.

---

[61] Vid. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, n. 35 y 38.

[62] *La conservation de l'énergie et la liberté moral.* Rev. Thom., 1897, 115. Lo mismo en Reinke, «*Die Welt als Tat*». Berlín, 1899, 142; Ebbinghaus, «*Psychologie*», 29 ss.; W. Wundt, *Psychologie* (1901), 397.

[63] Op. cit., n. 39, p. 291.

[64] I, 2, 3; I C.G., 13. Dan mucha claridad a este argumento las siguientes palabras de Sto. Tomás: «*Oportet si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producat.*» *Pot.* q. 3 a. 5.

[65] S. Agustín trata de esta prueba repetidas veces, especialmente en *De lib. arb.* l. II, en más de 10 cap. seguidos (P.L. 32, 1242-1263). El pensamiento fundamental procede de Plotino.

[66] L. c., n. 39, p. 297.

Pero seamos claros y precavidos. Con los defensores del argumento ideológico admitimos como absolutamente indiscutibles la necesidad interna y la inmutabilidad de las esencias abstractas y de los posibles [67]. Igualmente indiscutible nos parece su independencia de los singulares [68]. Puesto que las cosas singulares son contingentes y mudables, las esencias en abstracto no pueden recibir de los singulares su inmutabilidad. También es verdad para nosotros que las *essentiae rerum*, una vez demostrada perfectamente con otras razones la existencia de Dios, tienen en la esencia y en las ideas de Dios su fundamento eminentemente real y la última razón de su inmutabilidad [69]. Aceptamos todo esto como verdadero. Pero ¿se sigue de aquí que, partiendo de las esencias de las cosas, consideradas en abstracto, podamos demostrar la existencia de Dios? Esta es ya una cuestión totalmente diversa y, al mismo tiempo, el punto capital. ¿Por qué no reconoce Tomás, cuando trata *ex profeso* de ello, ni una sola prueba de la existencia de Dios que no parta de lo real y efectivo? Pues bien, el argumento ideológico no parte de aquí porque, como sus defensores dicen muy acertadamente, la inmutabilidad de las esencias no puede derivarse de lo singular [70]. Además, si no se da ya por supuesta para la prueba de la existencia de Dios, y esto no puede admitirse, ¿cuál es el fundamento real de las esencias de las cosas? ¿Son, acaso, un ser real-potencial? ¿Cómo es posible esto? ¿Son, en cuanto tales, disposiciones reales en un sujeto actual, que por medio de ellas está ordenado, bien en sentido activo, bien en sentido pasivo? Evidentemente, no. En verdad tienen un ser internamente necesario, es cierto, pero sólo inteligible-ideal. Por eso una prueba de la existencia de Dios partiendo de ellas implica un salto de lo ideal a lo real, por cierto el más grande, exactamente igual que el que se da en el argumento anselmiano, cartesiano y leibniziano.

V.- La precaución con que Tomás procede en la estructuración de sus pruebas de la existencia de Dios acaso tampoco haya sido siempre suficientemente observada por los tomistas. Supuestos los principios metafísicos, no se apoya ni en una sola ley del mundo físico, sino únicamente en hechos particulares de las mismas. Hay, efectivamente, cosas que son movidas -no dice:

[67]Para esto aduce con razón Garrigou-Lagrange la autoridad de los más grandes escolásticos, desde S. Alberto hasta Suárez, frente a los nominalistas. *Dieu, son existence*, n. 39, p. 298 ss.

[68]Sto. Tomás, *Quodl.* VIII q. 1 a 1: «*Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas atribuibilis humanae naturae.*» Vid. especialmente .*Verit.*, q. 1 a. 2.

[69]Esto lo dice Sto. Tomás claramente en II C.G., 84, donde supone evidentemente la existencia de Dios, probada en I C.G., 13. Lo extraño en los adeptos del argumento ideológico es que indirectamente parecen suponer que la existencia de Dios no puede en absoluto demostrarse de otro modo.

[70]En este sentido tampoco se puede decir que esta prueba ideológica sea *a posteriori*, es decir, *ex effectu reali ad causam*, como muchas veces se ha dicho

todo es movido-; hay, efectivamente, cosas que han devenido -no dice: todo ha devenido-; hay, efectivamente, cosas contingentes; hay, efectivamente, grados del ser; por consiguiente, hay un ser primero. Tal es siempre su manera de proceder. Y así procede también en la quinta y más antigua prueba de Dios, la llamada teleológica. No dice: todo en este mundo es bueno y está convenientemente ordenado. Ni puede tampoco decirlo. Porque, mientras no se suponga la existencia de Dios, hay muchas cosas que son casuales y que no pueden ser consideradas ni como convenientemente ordenadas ni como buenas [71]. Lo que el Aquinate dice en su quinta vía es lo siguiente: hay en la naturaleza cosas que, aunque no poseen entendimiento alguno, desarrollan su actividad ordenadamente, porque obran siempre, o por lo menos las más de las veces, en orden a lo que para ellos es mejor. Esto no puede ser resultado de la casualidad, sino de una ordenación al fin. Como ellas mismas no conocen el fin, tienen que ser dirigidas -pasividad- por otro ente inteligente, como la flecha por el arquero, y, si éste es también dirigido y mudable, tiene que serlo por otro, y, finalmente, todos por un primer ser inteligente, que ya no sea dirigido por otro ni dependa de nadie, sino que sea *a se*, ordene todas las demás cosas naturales a su fin; y a este ser lo llamamos Dios [72].

En la *Summa Contra Gentes* (I, 13) había sacado aún Tomás la prueba teleológica o físico-teológica de la ordenación total de la naturaleza hacia su fin. En la Suma Teológica ya no se apoya, como acabamos de ver, más que en la naturaleza desprovista de conocimiento. La mayor parte de los tomistas modernos prefieren la primera fórmula, y, sin embargo, la segunda es ciertamente de mayor efecto, aunque no sea más profunda. Cualquiera percibe inmediatamente que un orden efectivo y una orientación hacia un fin en el mundo desprovisto de entendimiento, como de hecho se nos presentan en muchos aspectos en los reinos mineral y vegetal, presupone incondicionalmente alguna inteligencia. Donde hay orden, sin que lo ordenado tenga en sí un principio ordenador, tiene que haber puesto orden un principio ajeno a lo ordenado. Acaso la segunda fórmula sea también más profunda. El orden y la orientación hacia un fin, en cuanto que se dan, efectivamente, en el mundo desprovisto de entendimiento, no dependen ciertamente del espíritu humano, puesto que él no puede cambiarlos. Esto no podrá cambiar el ordenado curso del sol, la luna y las estrellas, ni el orden de las mareas, ni las leyes de la materia muerta en general. Esta orientación hacia un fin, desprovista de conocimiento, muerta, pudiéramos decir, domina al mismo tiempo al universo, al coloso del mundo en cuanto tal. Es más fundamental que todo el orden y que todas las leyes inventadas y producidas por el espíritu humano.

[71] I, 2, 3 ad 1.
[72] I, 2, 3.

Es más fundamental, porque también el conocimiento y la volición del hombre dependen de ella, puesto que la entitativa disposición y ordenación de la naturaleza humana para el conocimiento y la volición está incluida también en la teleología de la naturaleza desprovista de conocimiento. Esta es la razón más profunda que movió a Tomás en la Suma Teológica a tomar como base la ordenación de la naturaleza desprovista de entendimiento. Pero la razón última por la cual toda clase de ordenación de la naturaleza, considerada ya en conjunto ya en sus partes inteligentes o desprovistas de inteligencia, requiere una inteligencia superior ordenadora y, por cierto, una inteligencia *a se*, radica en la potencialidad del mundo y de sus partes. El mundo y sus partes tienden a un fin, el cual reciben -pasivamente- y para el cual, como seres potenciales y contingentes, necesitan una dirección [73].

Nuestro bosquejo de las cinco pruebas clásicas de la existencia de Dios da testimonio convincente de la importancia que para ellas tienen el acto y la potencia.

La valoración de las pruebas de Dios

La valoración de las pruebas de Dios que dejamos expuestas es, ante todo, naturalmente, muy diversa en nosotros y en los agnósticos. Esto es evidente, y no haremos más que rozar un poco, al final, la posición de estos últimos, en cuanto a sus líneas fundamentales.

Pero también en el campo tomista se puede hablar, en cierto sentido, de diversa valoración de las cinco vías y de sus resultados. Ya hemos hecho a ello algunas alusiones. ¿No había, en realidad, cada vez que se hacía objeción contra una u otra de las pruebas, una laguna en la aplicación y desarrollo de la doctrina del acto y la potencia? La posición del docto Suárez frente a la primera prueba así lo demuestra.

Todavía en otro sentido era diversa la valoración de las pruebas en nuestro campo. Las pruebas de la existencia de Dios y las conclusiones sobre la naturaleza de Dios están íntima y mutuamente encadenadas, puesto que las últimas, en Tomás, se apoyan sobre el resultado de las primeras. Mas precisamente por esto son también diversas. La tendencia de muy respetables tomistas modernos a deducir de este mundo visible, inmediatamente, como dando un salto, lo infinito, etc., tal como se ha pretendido hacer en la prueba

[73] «*Dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia: oportet autem omnia mobilia et dficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium.*» I, 2, 3 ad 2.

de la felicidad y en la ideológica, nos ha perjudicado más de lo que nos ha servido contra los adversarios, y ha provocado más de una objeción que, de otro modo, no hubiera tenido lugar. El gran cardenal Cayetano era, ciertamente, más sobrio. ¿Cuál es para Tomás el único resultado inmediato de las cinco vías clásicas? Tomás es, perdónesenos la franqueza, el más modesto entre todos los tomistas y, por consiguiente, también el más sabio. En todas aquellas ocasiones en que *ex profeso* trata de probar la existencia de Dios (*S. Th.*, I, 2, 3; I C.G., 13), apunta siempre a un solo objetivo: demostrar un ser primero, un *ens a se*, que no dependa de ningún otro y del que todos los demás dependan. Esto es todo. Lo demás: la simplicidad de Dios [74], su perfección [75] y bondad absolutas [76], su infinitud [77], no son más que conclusiones del *ens a se* y, por consiguiente, lo suponen. Nada de saltos en Tomás. Las cinco vías, a las que los posteriores han añadido todo lo imaginable, lo demuestran claramente. En primer lugar, la conclusión de lo movido al motor universal *a se*. Luego, de lo efectuado al eficiente universal *a se*. Después, de lo contingente o condicionado a lo absolutamente incondicionado, a lo *necessarium a se*. Tampoco la cuarta vía, partiendo de los grados del ser, de lo verdadero y de lo bueno, considera todavía lo infinito, como suele afirmarse -esto viene después-, sino, en oposición al ser, a lo verdadero y a lo bueno *ab alio*, el ser, lo verdadero y lo bueno *a se*, que, en cuanto que es norma y causa de todo el ser, de todo lo verdadero y de todo lo bueno terreno-potencial, posee el grado supremo de perfección. No otra cosa sucede con la cuarta vía que del orden del mundo, potencial y recibido, saca en conclusión una inteligencia que no es *ab alio*, sino *a se*, un primer ordenador del mundo. Todo en las cinco vías para la demostración de Dios se concentra en este pensamiento fundamental: partiendo del mundo como *ens ab alio* es rigurosamente demostrable la existencia de un *ens a se* [78].

Con esto queda ya expresada la gran diferencia entre Dios y el mundo: Dios es la causa universal incausada: porque es el motor inmóvil de todo lo movido, la primera causa eficiente de todo lo efectuado, el motivo incondicionado de todo lo condicionado, la fuente primera de todo ser, verdad y bondad de que participa el mundo, la primera inteligencia ordenadora de todo lo ordenado en el mundo. Es el primer ser actual, porque es *a se*, frente al mundo como ser potencial, porque es *ab alio*. Tal es el sentido fundamental

[74] I q. 3; I C.G., c. 16 ss.
[75] I q. 4; I C.G., c. 28 ss.
[76] I q. 6; I C.G., c. 37 ss.
[77] I q. 7; I C.G., c. 43 ss.
[78] No hace falta decir que aquí contraponemos el *ens a se* en su sentido eminentemente positivo al *ens ab alio*, en cuanto que el *ens a se* no depende de ninguna causa y tiene el motivo de su existencia en sí mismo.

de todas las pruebas tomistas de la existencia de Dios.

Disputar con los modernos fenomenalistas sobre el valor de las pruebas de Dios es de suyo absolutamente inútil. Como quiera que ellos, en cuanto subjetivistas, no admiten ni el valor real de las ideas ni el del principio de causalidad y, consecuentemente, tienen que poner en duda toda trascendentalidad de nuestro conocimiento, nuestras pruebas de la existencia de Dios no tienen para ellos absolutamente ningún valor. Con ellos es necesario discutir antes las cuestiones aludidas, para argumentarles allí *ad absurdum.* Únicamente Kant merece en la discusión y valoración de las pruebas de Dios mención especial, porque en sus Antinomias trata precisamente de cimentar el subjetivismo en la imposibilidad de la prueba cosmológica de Dios, única que, según él, tendría validez. En su célebre Antinomia IVª [79] ha tratado, como se sabe, de probar la contradicción interna de la prueba de la contingencia, en el sentido de que primero, en la «tesis», demuestra, partiendo de las cosas condicionadas de este mundo, la necesidad de un ser absolutamente incondicionado, de un *ens necessarium*, y luego, en la «antítesis», la imposibilidad de semejante ser incondicionado o *ens necessarium*, porque, como causa del ser contingente, tendría que empezar a obrar, y, por consiguiente, él mismo tendría que incluirse, como ser contingente, en el tiempo y en la serie del acontecer universal [80]. Igualmente concibe en la IIIª Antinomia la idea de la libertad divina, como si Dios tuviera que determinarse a sí mismo para la libre actividad causal, siendo así que antes no estaba determinado a ella [81]. Estas contradicciones, opina Kant, sólo existen mientras concebimos como reales nuestros conocimientos. Si admitimos que no son más que subjetivos, desaparecen las contradicciones, porque el idealismo es la clave que las soluciona [82].

Conservemos aún por un momento los razonamientos de Kant. La confesión que por lo menos aquí hace, según la cual, el ser condicionado nos lleva ineludiblemente a otro incondicionado, a un *ens a se* o *necessarium*, es muy valiosa. La aparente contradicción ha sido él mismo quien la ha introducido. ¡Qué contraste hay en esta cuestión entre Kant y el gran Aristóteles,

---

[79] M. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2 Th. 2 Abt. 2 Bd. 2 Hpst. Ausg. Benno Erdmann, 1900, p. 380.

[80] «*Pero entonces tendría ella (la primera causa necesaria) que comenzar también a obrar, y su causalidad qudaría incluida en el tiempo y, precisamente por eso, en el conjunto de los fenómenos, es decir, en el mundo; consiguientemente, ella misma, la causa, no estaría fuera del mundo*» Ib.

[81] Ib. 375: «*Pero todo comienzo en el obrar presupone un estado en que la causa todavía no obra, y un primer comienzo dinámico de la acción supone un estado que no tiene absolutamente ninguna conexión de causalidad con el precedente de la misma causa, es decir, que no se sigue en modo alguno de él.*»

[82] Ib. 399 ss.

que, sin embargo, era un pagano! Si Kant hubiera aplicado lógicamente la doctrina del acto y la potencia, como lo hizo el Estagirita en esta misma cuestión, habríase librado de toda contradicción. El razonamiento hubiera sido entonces el siguiente: Las cosas terrenas, condicionadas, es decir, potenciales, requieren la existencia de un ser incondicionado o necesario, de un *ens a se*. Hasta aquí avanzan paralelos los dos grandes pensadores [83]. A partir de aquí se separan. Como quiera que este *ens a se*, prosigue el griego, es por necesidad un ser actual, «*εξ ανναγκης αρα εστ nu* ον» [84], no puede ser de esta manera y de la otra [85], sino que es siempre sencillamente, «*απλως*», el mismo [86]. En consecuencia, no pasa, al ejercer su actividad, de la potencia al acto [87] y, en consecuencia igualmente, no puede hablarse, como si Dios, por su parte, hubiera de «comenzar» a ejercer su actividad o como si en Dios el propio estado fuera uno antes de la actividad y otro al ejercer la actividad, porque en él la actividad y el ejercicio de la actividad son una misma cosa [88], puesto que Dios es acto puro. El comienzo se refiere sólo a lo que desde toda la eternidad quiere producir para un tiempo determinado, es decir, el comienzo se refiere a lo producido, no a la actividad causal: «*potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti*» [89].

Si Kant hubiera avanzado sobre la base del acto y la potencia, en cuyo terreno se encontraba efectivamente al principio, se hubiera ahorrado su célebre Antinomia. Mas, en vez de hacerlo así, convierte de nuevo al *ens a se* o *necessarium*, que ya había encontrado, en un *ens potentiale*, para construir una contradicción. En vez de explicar el mundo en su devenir, observa Sertillanges [90] con razón Kant quiere explicar a Dios de modo que pueda negar la realidad de nuestro conocimiento. Exactamente en la misma línea se encuentran una serie de objeciones de empíricos modernos [91] que atribuyen todas las imperfecciones posibles en nuestra actividad potencial a Dios, el *ens necessarium*, para demostrar la imposibilidad de tal ser necesario; imperfecciones que no puede tener, precisamente por ser *ens a se* o absolutamente necesario.

Pero -se objeta- el *ens a se* es incomprensible. Sí; en cierto sentido, sin duda lo es. ¿Y acaso por eso es internamente contradictorio? ¿Puede ser contradictorio aún cuando la razón misma demuestre plenamente su existen-

[83] XI *Met.*, 6 (Did. II 604, 13 ss.
[84] Ib., c. 7 (II 605, 31).
[85] Ib. (605, 27).
[86] Ib. (34).
[87] XI *Met.*, 9 (II 609, 7).
[88] Ib. (22).
[89] II C.G., 10.
[90] *Saint Thomas d'Aquin* (París, 1910), t. I, 163.
[91] Vid. Garrigou-Lagrange, p. 195 ss.

cia? ¿Puede serlo, aun cuando la razón misma demuestra la necesidad de su incomprensibilidad? Porque el espíritu humano en su conocimiento pasa siempre de la potencia al acto, no puede comprender nunca por completo un ser absolutamente actual ni su actividad [92]. ¿Qué cosa hay más lógica y armónica que ésta? Los que necesitan un Dios comprensible no necesitan ninguno. ¿Quién es el filósofo que haya demostrado nunca que un ser que sólo es ser constituye una contradicción? La contradicción existiría si al mismo tiempo fuera también no ser. Y, puesto que el ser es precisamente el objeto propio -*obiectum formale*- del entendimiento, ¿cómo puede un ser que sólo es ser constituir una contradicción para nuestro entendimiento? Y tampoco hay que pensar que no hayamos de poder subir hasta un conocimiento análogo del ser absoluto, partiendo de las cosas terrenas que tienen ser, por medio del principio de causalidad, cuyos conceptos, «efecto» y «causa», expresan ser. El que se apoya en el acto y la potencia puede llegar a tal conocimiento. Pero no anticipemos lo que hemos de decir más tarde.

El anhelo de felicidad como prueba de la existencia de Dios

El amor es más antiguo que el odio. El amor existía cuando aún no existía nada fuera de él, y por él fue creado todo lo que después existió. Desde entonces, todo lo que es y en cuanto que es, es un eco del amor eterno y vuelve con añoranza la mirada hacia su fuente. Todo el sistema de Plotino no es, en realidad, más que la expresión de un solo pensamiento, que ya se encontraba en el platonismo antiguo, dándole Plotino un matiz fuertemente monista. El cristianismo, con su concepto de la creación, lo ha comprendido de una manera más clara e incomparablemente más profunda. El Maestro de la divina poesía, Dante Alighieri, lo ha plasmado en aquella confesión emocionante: «*Io credo in uno Iddio, solo ed eterno, che tutto il ciel muove, non moto, con amore e con desio*» [93].

De aquí la nostalgia del alma hacia Dios. Como espíritu creado por el espíritu, según el espíritu y para el espíritu, es por naturaleza «enamorada de Dios», por el cual suspira siempre: «*la somma benianza la innamora di sè, si che poi sempre la desira*» [94]. De aquí su anhelo de felicidad, que sólo puede ser acallado por encima de las estrellas, y que, cargado con maldición eterna, ni le es permitido amar ni puede morir. Este es el más poderoso, el más profundo rasgo del alma, porque es tan grande como su ser espiritual y su indigencia infinita. El motivo y la causa de todo su clamor hacia lo eterno y lo que no tiene límites. Lo que Aurelio Agustín, entre luchas, lágrimas y

[92] I, 12, 4.
[93] *Pot.*, 24, 130.
[94] *Pot.*, 7, 142.

dolores, expresó con estas palabras: «*¡Inquieto, oh Señor, está mi corazón, hasta que descanse en Ti!*» [95].

Con esto hemos tocado el pensamiento más profundo y más esencial sobre que se apoya la prueba de Dios por el anhelo de felicidad. El alma humana tiende desde lo más íntimo de su ser, y por tanto irresistiblemente, hacia Dios, su dicha; por consiguiente, tiene que existir Dios. Todo lo demás que en la estructuración de la prueba se añade a este pensamiento fundamental no son más que ingeniosos y profundos intentos de expresar en toda su fuerza este pensamiento profundísimo. ¿Nos equivocamos si todavía decimos que en este mismo pensamiento fundamental radica la debilidad y, al mismo tiempo, la fuerza del argumento? «Sin Dios no es feliz el hombre; por tanto, existe Dios». Esta tendencia a querer demostrar de un modo convincente la existencia real de un ser supremo, basándose para ello en una necesidad humana puramente egoísta y miserable, pone de manifiesto la debilidad de la prueba. Por otra parte, su fuerza de atracción radica indiscutiblemente también en esta profundísima necesidad humana -el hombre, al fin y al cabo, es lo más cercano a sí mismo- y, no en último término, en un elemento metódico, que embelesa a los hombres modernos, puesto que, muy de acuerdo con las exigencias contemporáneas y en una época catastróficamente difícil, como partiendo de la mayor vivencia íntima del hombre y, al mismo tiempo, con una tendencia fuertemente metafísica, intenta garantizar la bienhechora existencia de una suprema Sabiduría y de una suprema y compasiva Bondad paterna.

No es, pues, de extrañar que sabios pensadores católicos, como Gredt, O.S.B., Schned, Garrigou-Lagrange, O.P., Otto Zimmermann, S.J., Gutberlet, Lehmen, S.J., Sertillanges, O.P., Hontheim, S.J., y otros, hayan llegado a ser, en parte, ardientes defensores de esta prueba de Dios.

¿Que por qué vuelvo a insistir sobre esta cuestión después de las explicaciones precedentes [96]? Para ello tengo varios y diversos motivos. Tengo que precisar, incluso, algo de lo que sobre el particular he dicho. Por ejemplo, sobre la relación de esta prueba de Dios con las *quinque viae* que acabamos de estudiar. La controversia no sólo ha proseguido desde nuestra última manifestación, sino que, en cierto sentido, incluso ha emprendido un nuevo rumbo [97]. Han aparecido nuevas tesis sobre la postura del Aquinate ante esta cuestión. Pero el motivo principal entre los que me han movido a examinar de nuevo esta cuestión, está en mi convicción de que tampoco en esta controversia podemos encontrar luz fuera de la doctrina del acto y la potencia,

[95] *Confess.*, I.

[96] Vid. «*Divus Thomas*», t. I (1923), 44-50; 146-164; t. II (1924), 92-104; 329-339.

[97] El P. Gredt dio una conferencia sobre nuestro argumento en el curso de vacaciones celebrado en Colonia en 1926.

que consideramos aquí como la base del tomismo. Con esto asumimos una nueva actitud frente a todo el problema.

Primeramente, dos palabras sobre la prueba de la felicidad en su relación con las *quinque viae*. Trátase aquí de una clara y tajante delimitación. La opinión, que antes fue también la mía, según la cual el argumento de la felicidad no es más que una parte, un sector de una de las cinco pruebas clásicas, me parece ahora completamente insostenible. Esto lo ha comprendido muy bien el P. Gredt [98]. Si de nuestro anhelo de felicidad puede deducirse una prueba sólida de la existencia de Dios, nos encontraremos aquí ante una auténtica sexta vía, un argumento de suyo en absoluto independiente. Un examen más detallado confirma esto de una manera convincente. Puede intentarse, y en realidad se ha intentado ya, relacionar nuestro argumento, considerándolo como parte, con la prueba de la contingencia -*tertia via*- o con la henológica -*quarta via*-, o con la teleológica -*quinta via*-. Siempre chocaremos con dificultades insuperables. Cierto que es recta y válida la conclusión que, partiendo del alma y de la voluntad como *entia contingentia*, llega a un *primum necessarium*. Pero este procedimiento no tiene nada que ver con el anhelo y la aspiración del alma hacia su fin. Ambas pruebas se mueven en un orden completamente diverso. Una, en el orden de la *causa efficiens*; la otra, en el de la *causa finalis*. Algunos, entre ellos Garrigou-Lagrange [99], han incorporado la prueba de la felicidad a la *quarta via* -de los grados del ser-. A nuestro juicio, equivocadamente. Alma y voluntad y volición son una pluralidad de bienes limitados que presuponen, como causa y medida, un único bien perfecto; este proceso no tiene nada que ver con la conclusión que, partiendo de la aspiración del alma a la felicidad, llega a Dios como bien dichoso, realmente existente. El primer procedimiento probativo se mueve en el orden de la causa eficiente y ejemplar; el último, sólo en el de la causa final. Aparentemente, la quinta vía es a la que más se acerca la prueba de la felicidad, es decir, al argumento teleológico. Porque ambos se apoyan en la finalidad. Pero también aquí engaña la apariencia. Mientras que la conclusión que parte de la natural aspiración del alma a la felicidad llega a la existencia real de Dios como fin específico del alma -*causa finalis*-, al argumento teleológico no llega en su conclusión a ningún fin en absoluto, a ningún fin de una cosa singular cualquiera y mucho menos del universo mismo, sino que, partiendo de algunas finalidades efectivas, llega a la conclusión de un primer ordenador y creador inteligente de lo efectivamente ordenado -*causa efficiens* y *exemplaris*-.

Con esto queda excluida toda reducción de la prueba de la felicidad a una de las cinco vías. Esta prueba se mueve *in alio genere*. Mientras que

[98] *Elementa Phil.*, n. 790 (Ed. 4ª).
[99] *Dieu, son existence*, n. 39, p. 303 ss.

las cinco pruebas clásicas acaban por reducirse todas a la existencia de una primera *causa efficiens*, la prueba de la felicidad pasa de la tendencia de la voluntad humana hacia un fin a la existencia real de este fin -*causa finalis*- . Estos son dos caminos totalmente diversos, porque el uno pertenece al *ordo causae efficientis*, y el otro, como observa Gredt acertadamente, al *ordo causae finalis-formalis*. Ésta es también la razón de que el fundamento de las cinco vías sea completamente diverso del de la prueba de la felicidad. El primero es extraordinariamente sencillo, fácilmente accesible para cualquiera y, por tanto, prudente, porque ofrece a los adversarios de la existencia de Dios pocos puntos vulnerables. Supuestos los supremos principios metafísicos -pues sin ellos es imposible toda prueba-, del mundo físico sólo suponen las cinco vías de Sto. Tomás realidades y relaciones reales. Todo el procedimiento del Aquinate es extraordinariamente positivo, sobrio y prudente, y, en esto, eminentemente moderno. Acaso sea Tomás el que menos postulados necesita para probar la existencia de Dios. En cambio, cuántos postulados necesita en el mundo físico la prueba de la felicidad: la finalidad del universo, la esencia y las propiedades de la volición, de la naturaleza y espiritualidad del alma, de sus potenciales y de sus objetos; verdades y leyes que nosotros, ciertamente, no negamos, pero en cuya solución los espíritus modernos ya se dispersan hacia los cuatro puntos cardinales. Desde este punto de vista, la prueba de la felicidad es mucho menos moderna que las cinco vías. En todo caso, no pertenece a ninguna de las cinco, porque la *causa efficiens* y la *causa finalis* son, como tales, enteramente diversas.

Esto lo demostrará aún más claramente un examen doctrinal de la prueba de la felicidad, el cual vamos a hacer ahora.

Hasta qué punto una controversia objetiva y serena puede fomentar el desarrollo científico de un problema, precisarlo y ahondar en él, lo ha demostrado de manera excelente la discusión del problema que nos ocupa. Podemos indicar estos grados de desarrollo, que, por cierto, no siempre han sido exacta y claramente distinguidos por los defensores del argumento, en los tres silogismos siguientes:

1.- Todo anhelo natural supone la existencia real de lo anhelado, es decir, de su fin. Ahora bien: el hombre siente por necesidad natural el anhelo hacia Dios, su dicha y su fin. Luego existe Dios. Sobre este primer grado, el más inferior, descansa la prueba basada en la realidad de los fines naturales.

2.- Dios es tanto el específico *obiectum formale* del entendimiento como el de la voluntad actuante. Ahora bien: toda potencia supone la realidad del objeto formal que la especifica. Luego existe Dios. En este grado se busca una mayor concreción del argumento, la cual consiste en que se trata de anclar más honda y seguramente en el objeto formal de la voluntad la seguridad o realidad de los fines naturales.

3.- Dios no es, ciertamente, en el orden de la actividad terrena y natural -*in ordine actus eliciti*-, pero sí en el orden interno del ser, el objeto peculiar -específico- de la voluntad como tal en su anhelo natural y entitativo hacia Dios, su dicha y su último fin. Luego existe Dios. Aquí, en este tercer grado, la mayor profundidad de la prueba radica en la huida del orden de la actividad al más íntimo orden del ser de la voluntad humana.

Los tres razonamientos nos parecen vulnerables y, en consecuencia, negamos toda demostración apodíctica de la existencia de Dios partiendo del anhelo de felicidad.

I

Todo anhelo natural supone la existencia real de lo anhelado, es decir, de su fin. Ahora bien: el hombre siente, por necesidad natural, el anhelo hacia Dios, su dicha y su fin. Luego existe Dios.

En el sentido de este silogismo ha comprendido precisamente Otto Zimmermann, S.J., al que después siguieron otros, en su magnífico libro [100], la prueba de la felicidad. Aquí son vulnerables tanto la mayor como la menor del silogismo.

La mayor: «*Todo anhelo natural supone la existencia real de lo anhelado*».

¿Se puede demostrar tan fácilmente esta afirmación? Que no todo deseo supone la realidad de lo deseado, es cosa evidente. El deseo puede ser con frecuencia padre del pensamiento de una cosa, pero no de la existencia de la cosa misma. ¿Es que los *anhelos naturales* llevan condicionada necesariamente la realidad de lo anhelado? Sin embargo, hay anhelos naturales bien profundos, como el de escapar de la muerte, que nunca se realizan. La disculpa de que tales anhelos están subordinados a otros más altos [101] apenas es capaz de satisfacernos antes de que se haya probado la existencia de Dios. Si a la tendencia natural en cuanto tal le correspondiera necesariamente la seguridad del fin, tendría que corresponderle siempre.

Pero, se dirá, la naturaleza no hace nada en vano. *Natura non agit frustra.* Perfectamente; éste es el gran principio que sirve de apoyo a la mayor. Y ha de admitirse como una ley general del universo, inductivamente demostrada [102]. Pero, sin suponer previamente la existencia de Dios y su providencia, lo cual no tiene aquí lugar, ¿es todo en la naturaleza, en el mundo, proporcional a su fin? Y no se nos haga el fácil reproche de que con esta duda hacemos imposile toda prueba de la existencia de Dios. Ni una sola de las pruebas de Dios aducidas por Sto. Tomás se basa en la finalidad universal

[100] *Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis*, Herder, 1919.
[101] Zimmermann, 122.
[102] Ib. 120 y 120.

de la naturaleza externa. Y nadie, a no ser ciego, puede negar *toda* finalidad. Es, incluso, asombrosa en los reinos vegetal, animal y sideral, y, sobre todo, en el reino anímico del hombre. Pero, sin suponer previamente la existencia de Dios, ¿está todo en la naturaleza sabiamente ordenado a un fin? Así tiene que ser, en efecto, si el principio «*Natura nihil facit frustra*» tiene validez universal independientemente de la existencia de Dios. ¿Es falsa la afirmación del Aquinate: «*Ea vero quae sunt a natura sunt semper, vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem*»? [103] ¿Significa el principio: «*Omne agens agit propter finem et inde bonum*» únicamente que todo ser activo consigue su fin y su bien? Evidentemente lo primero, pues de esto depende en gran parte el que una causa esté de hecho en disposición de ejercer debidamente su causalidad [104]. ¿De dónde, si no, las deficiencias, las deformidades y catástrofes, tanto en el orden de las causas particulares como en el grande y poderoso acontecer universal, en que la cooperación de los diversos factores, circunstancias, elementos y causas en general no obedece a una necesidad interna? Aquí no se puede hablar, en absoluto, de una demostración inductiva en sentido riguroso, que siempre llega en su conclusión a una ley universal e internamente necesaria. Sin suponer previamente la existencia de Dios y su providencia, y esto es precisamente lo que se trata de demostrar aquí, resulta falso el principio: «*Omnia sunt ad bonum*» [105]. Todo monstruo, y hay bastantes, es una protesta contra tal principio. Son monstruos porque no corresponden a la finalidad de la naturaleza [106]. ¿Qué ha pasado aquí con el principio: «*Natura nihil facit frustra*»? El mal existe en el mundo y con frecuencia nos sale al paso en manifestaciones terribles y espantosas. Quien, sin la providencia y existencia de Dios -y esto es lo que se trata de demostrar aquí, nunca nos cansaremos de repetirlo-, lo considere rectamente ordenado, sabe más que Tomás y que Agustín [107]. No obstante, también el mal tiene su razón suficiente, la cual radica en la debilidad de la operación y efecto potenciales de las causas terrenas [108]. Doctrina del acto y la potencia. También el principio: «*Nada hay casual*» está aquí mal empleado. En la Naturaleza y en sus obras existe lo casual, que sólo a la luz superior de la providencia divina -que aquí tampoco puede darse por supuesta- recibe el carácter de ordenación final [109]. Por consiguiente, el principio: «*Natura*

[103] III C.G., 38.
[104] Vid. III C.G., c. 2-6.
[105] Zimmermann, 100.
[106] «*Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi.*» III C.G., 6.
[107] I, q. 2, a. 3 ad 1.
[108] II C.G., 6.
[109] I, 116, 1. Características son las palabras *ad secundum*: «*quod nihil prohibet aliqua esse*

non agit frustra» no tiene, antes de que se demuestre la existencia de Dios, validez universal. Por eso Aristóteles lo formuló mucho más profundamente en estas palabras: *Dios y la naturaleza nada hacen en vano*: «Ο *δε θεος και η φυσις ουδεν ματην ριοιουσιν*» [110]. Y siempre que Tomás aplica este principio -lo cual sucede con especial frecuencia en *Contra Gentes*-, supone ya previamente demostrada la existencia de Dios. Por tanto, es en absoluto improcedente basar la prueba de la felicidad en este principio, que para ser válido presupone ya la existencia de Dios. Con esto cae la mayor del primer silogismo.

La menor: «*Ahora bien, el hombre siente por necesidad natural el anhelo hacia Dios, su dicha y su fin*».

También esta menor debe tomarse *cum grano salis*. Su sentido ha sido forzado más de una vez. Hablamos aquí, claro está, provisionalmente, sólo de la actividad desiderativa de la voluntad en la tierra.

Como toda apetencia, también el *desiderium naturale* puede ser considerado desde un doble punto de vista: en su término *a quo* y en su *terminus ad quem*.

Lo que puede afirmarse de la apetencia natural en su *terminus a quo* es que el impulso nace de la naturaleza del sujeto apetente, está determinado por ella e inseparablemente unido a esta naturaleza; en una palabra, es una apetencia necesaria por naturaleza. Esta necesidad natural tendrá, ante todo, que garantizar la seguridad del fin. Sin duda ninguna, el anhelo de felicidad es uno de estos rasgos indelebles en el hombre.

Pero ¿a qué se ordena esta apetencia como tal, *terminus ad quem*? ¿Tiene directa e inmediatamente a Dios en sí? Entonces Dios tendría que ser también conocido directamente por naturaleza, porque la apetencia natural sigue al conocimiento natural. Entonces ya no tendría que ser demostrada la existencia de Dios [111]. Pero entonces sería también inevitable el ontologismo de un conocimiento inmediato de Dios en sí. Además, sería también infalible en

---

fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam.»

[110] *De Coelo*, 1, 1 (Did. II, 372, 2).

[111] I, 2, 1 ad 1: «*Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest... Sed, sicut dicit Damasc.: Omnibus cognitio existendi Dei naturaliter est inserta; ergo Deum esse est per se notum.*» «*Ad primum ergo dicendum quod cognoscere deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum sc. Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.*»

todos los hombre la unión con Dios, nuestro fin, por ser necesaria por naturaleza, y, en consecuencia, tampoco sería libre ni meritoria, por ser necesaria por naturaleza. Todo esto contradice a la realidad y a las doctrinas filosóficas y teológicas.

Pero ¿cuál es el término a que se ordena nuestra apetencia natural de dicha en cuanto que es necesaria por naturaleza? No es Dios en sí, sino el *bonum in communi*, la felicidad en general. La voluntad en su actividad terrena no está determinada por naturaleza a Dios como bien, en el cual halla su realización la apetencia de felicidad, puesto que la voluntad elige libremente [112]. La apetencia activa de felicidad, necesaria por naturaleza, no tiene, pues, en cuanto que es necesaria por naturaleza, a Dios como objeto, sino al *bonum in communi*. Sólo indirectamente se ordena a Dios mismo [113] y la necesidad de aspirar a Dios no es para la voluntad en la tierra necesidad natural, sino hipotética: si la voluntad quiere alcanzar su dicha, tiene que elegir a Dios como objeto. Y todo esto es doctrina de Sto. Tomás siempre que relaciona el anhelo de felicidad con la existencia de Dios, y rechaza una prueba de la existencia de Dios sacada de este anhelo de felicidad [114]. Es evidente que esta sana doctrina deja vacilante la menor en cuestión. Lo más importante y precioso en la prueba de la felicidad: la necesidad natural del anhelo de felicidad, no se refiere precisamente a Dios. ¿Y cómo se ha de probar entonces por este medio la existencia de Dios?

Así, pues, la mayor y la menor de este silogismo son, en realidad, muy vulnerables. De cuán pequeña habría de ser la impresión de la prueba de la felicidad, basada en la finalidad universal de la naturaleza, sobre los pesimistas, está persuadido el mismo Gredt [115]. Por eso rechaza la prueba en esta forma.

---

[112] «*Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi ut sc. appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujismodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adjutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit.*» *Verit.*, 22, 7.

[113] «*Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo eius.*» I C.G., 6

[114] I q. 2, a. 1 ad 1; I C.G., 11; *Verit.*, 10, 12, spec. ad 5um; *Verit.*, 22, 7.

[115] *Elementa phil.*, n. 790, p. 194 (Ed. 4ª).

II

Dios es el objeto específico, tanto del entendimiento como de la voluntad actuante. Ahora bien: toda potencia supone la realidad del objeto formal que la especifica. Luego existe Dios.

Aquí negamos la mayor. Pero, de momento, lo mismo que en el primer silogismo, tampoco nos referimos más que a la voluntad en su actividad terrenal -*in ordini actus eliciti*-, no a la voluntad en el orden de su ser. Este doble punto de vista no ha sido hasta ahora distinguido con suficiente claridad ni por los defensores de la tesis ni por mí en cuanto impugnador y contradictor de ella.

Una cosa parece evidente: Con el principio: *Dios mismo es, incluso en el orden natural, el objeto específico o formal de la voluntad*, Gredt, Lehmen-Beck, Kirfel, Garrigou-Lagrange y todos los que han seguido a estos señalados sabios, han tratado de dar a la prueba de la felicidad una base eminentemente más profunda. ¿Que concatenación y qué arraigamiento es, en efecto, más fuerte e indestructible que los que existen entre una potencia y su objeto formal? Toda potencia está ordenada por necesidad natural a su objeto formal [116]. La potencia tiende a este objeto no mediatamente, por medio y a causa de un tercero, sino que se dirige a él directamente, en sí, «*secundum se*» [117], de por sí, «*per se*» [118], como primera causa por medio de la cual se consigue todo lo demás que cae dentro del círculo de acción de la potencia [119], y sin la cual absolutamente nada es asequible a la potencia [120]. Por tanto, la potencia sin su objeto formal dejaría de ser potencia, es decir, una facultad de hacer o padecer, y por tanto dejaría de ser también la que es, puesto que el objeto formal le da la unidad [121], la forma, la especie [122]. De aquí el axioma: El objeto formal especifica la potencia, el acto y el hábito [123]. Por eso, si Dios fuera el objeto formal de la voluntad y no existiera, la voluntad, que efectivamente existe, sería no existente. Tendríamos en realidad una contradicción interna, a la que siempre han aludido Garrigou-Lagrange,

[116] «*Naturaliter tendit... quaelibet potentia ad suum objectum.*» I-II, 10, 1; I, 19, 3.

[117] «*Simplex autem actus potentiae est in id quod secundum se est objectum potentiale.*» I-II, 8, 2.

[118] I, 77, 3; II-II, 59, 2.

[119] «*Proprie autem illud assignatur objectum alicjus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum.*» I, 1, 7.

[120] «*Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti.*» II-II, 1, 3.

[121] «*Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materiale, sed secundum rationem formalem objecti.*» I, 1, 3; II-II, 1, 3.

[122] «*Habet quodammodo rationem ormae, inquantum dat speciem.*» I-II, 18, 2 ad 2.

[123] «*Objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum.*» II-II, 59, 2 ad 1; *Verit.*, 15, 2; 22, 10.

Kirfel y Gredt [124], al encontrarnos con que una misma cosa -la voluntad- al mismo tiempo existía y no existía.

Pero nadie, pensamos nosotros, creerá poder aplicar justificadamente a Dios en su relación con la voluntad humana este concepto, verdaderamente tomista, del objeto formal. Dada la actividad del hombre aquí, sobre la tierra, lo que él quiere por necesidad natural es la felicidad en general, el *bonum in communi* [125], no Dios mismo. A Dios lo elige libremente [126]. La voluntad, aquí, en la tierra, quiere a Dios no directamente; lo que quiere directamente es el *bonum in communi*, y a Dios, indirectamente, es decir, en el *bonum in communi* [127]. Dado que Dios no es en la tierra lo primero que se conoce, contra lo que afirman siempre los ontologistas, tampoco es lo primero que se quiere, en orden a lo cual se aspiraría a todo lo demás. Esta primacía la tiene también el *bonum in communi* [128], que, en cuanto que es objeto formal y fin, especifica todas las actividades de la voluntad [129].

Si Dios es el *bonum infinitum* actual, pero no el objeto formal de la voluntad, la no existencia de Dios no implica una contradicción interna en la voluntad humana. La afirmación de que, con la negación de Dios, la contradicción y la no existencia serían el principio específico de la voluntad, es sencillamente insostenible, puesto que el principio específico de la voluntad no es en modo alguno Dios, sino el *bonum in communi*. La no existencia de Dios haría, sin duda, inútil, como otros innumerables instintos naturales, la apetencia de felicidad en el hombre, pero aún no implicaría ninguna contradicción interna. Por lo demás, tampoco esta conclusión podría sacarse, a no ser en el caso de que la existencia de Dios no pudiera demostrarse de otro modo.

Aquí nos vemos obligados a sacar todavía otra conclusión de la teoría que hemos expuesto sobre el objeto formal. Si el objeto formal da a la potencia su forma específica y su unidad, es decir, aquello por lo cual ella es lo que es, se ve claramente que para la misma potencia en cuanto tal sólo puede haber un objeto formal. Luego si la felicidad en general, es decir, el *bonum in communi*, es el objeto específico de la voluntad humana como potencia, por medio del cual la voluntad es una potencia y es la que es, resulta a todas luces insostenible el aceptar al mismo tiempo un segundo objeto formal para

[124] Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence*, n. 39, p. 305; P. Kirfel, C. Ss. R., «*Divus Thomas*», 1914, p. 57; P. Gredt, «*Divus Thomas*», 1924, p. 96.

[125] I, 105, 4; 106, 2; I-II, 9, 6; I-II, 10, 1.

[126] *Verit.*, 22, 2; I-II, 5, 8; *De Malo*, 3, 3.

[127] *Verit.*, 22, 2; I-II, 1, 7.

[128] «*Cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur... oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut naturaliter ponuntur in genere secundum formalem rationem communem.*» I-II, 1, 5.

[129] I C.G., 11; *Verit.*, 10, 12 ad 5.

la misma voluntad. Por eso ha estado muy acertado nuestro reverendo P. Gredt al abandonar su tesis [130] de un doble objeto formal de la voluntad -el *bonum in communi*, objeto formal de la voluntad en general; Dios, objeto formal de la voluntad en su peculiaridad- [131]. Admitir un doble objeto formal para una misma potencia es lógica y ontológicamente erróneo. Lógicamente: porque las propiedades de una esencia han de tener forzosamente el mismo objeto formal que la misma esencia a la que pertenecen. Así, lo *liberum* y lo *risible* tienen el mismo objeto formal que la naturaleza del hombre, porque ambos proceden como *propria* de la *rationalitas* y sin ésta no se da la libertad ni la risa, tomando la última en sentido estricto. Ontológicamente: porque un doble objeto formal acarrearía a la potencia especificada la dualidad en lugar de la unidad y, por consiguiente, la escisión.

Conclusión: Considerando la voluntad humana únicamente en su actividad terrena -*in ordine actus eliciti*-, ni la voluntad tiende por necesidad natural a Dios en sí, ni mucho menos es Dios mismo el objeto formal de la voluntad en el orden natural.

III

Dios no es, ciertamente, en el orden de la actividad terrena y natural, pero sí en el orden interno del ser, el objeto peculiar -específico- de la voluntad humana como tal en su tendencia natural y entitativa hacia Dios, su dicha y su último fin. Luego existe Dios.

Sobre la prueba de la felicidad se han dicho por unos y por otros muchas cosas oscuras e inexactas. Mas parece ser que en el argumento que ahora nos ocupa todos los caminos de adversarios y amigos convergen como en una última y profundísima encrucijada o como en un último campo de batalla. Nosotros vamos a impugnar también la validez de esta prueba; pero, antes, concedamos la palabra a sus defensores para que la fundamenten.

Se puede -dicen ellos- considerar la voluntad humana desde un doble punto de vista:

α) En cuanto que ejerce su actividad aquí en la tierra, unida con el cuerpo. En este caso la apetencia natural de la voluntad, teniendo en cuenta que sigue al conocimiento intelectual abstraido del *phantasmata*, sólo tiende directamente al *bonum in communi*, a la felicidad en general. A Dios mismo, en el cual se realiza únicamente la felicidad, la voluntad sólo tiende indirectamente, por medio del *bonum in communi*. Entendiéndolo así, no es Dios en

[130] «*Divus Thomas*», p. 330; *Elementa phil.* Ed. 4ª(1926), n. 785 y 786.
[131] Vid. «*Divus Thomas*», t. II (1924), p. 95-96.

modo alguno el objeto formal específico de la voluntad, sino únicamente el *bonum in communi* [132].

β) Mucho más profunda es otra apetencia natural de la voluntad: la innata, interna e indestructible ordenación de su ser hacia Dios. Este *appetitus naturalis* corresponde a la voluntad como tal, independientemente de cualquiera actitud especial y antes de toda actividad, porque es absolutamente idéntico a la naturaleza de la voluntad: «*Hic appetitus (naturalis) omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic*» [133]. Pues bien, ¿qué relación guarda con Dios este apetito óntico de la voluntad? Sobre esto no están en completo acuerdo todos los defensores de la prueba. En cambio, todos consideran a Dios mismo como objeto propio de este apetito natural. Algunos llaman también aquí a Dios objeto formal y específico de la voluntad, hasta el punto de que si él no existiera, tampoco la voluntad existiría [134]. El P. Gredt no pretende ya que Dios sea en el orden material, en algún sentido, objeto formal de la voluntad [135]. Pero tampoco prescinde del principio de especificación. Según su opinión, la voluntad no puede ejercer activamente en la tierra este profundísimo y entitativo apetito óntico, a no ser mediatamente a través de la tendencia al *bonum in communi*, a la felicidad en general, que sólo en Dios se realiza como *beatitudo in particulari*. Este interno apetito óntico de la voluntad hacia Dios como *beatitudo in particulari*, que es indefectiblemente el mismo, por ser idéntico a la naturaleza de la voluntad, es especificado por Dios, el *bonum infinitum*, como por su objeto: «*specificatur a bono infinito seu a Deo*», «*tanquam ab objecto suo*», de manera que Dios, como causa u objeto específico de lo especificado, no sólo puede, sino que tiene que existir [136]. Para dar una base más profunda a esta interna ordenación óntica de la voluntad hacia Dios, su objeto, apela Garrigou-Lagrange a aquella hermosísima doctrina que Tomás expone en I, 60, 5, cuando dice que toda creatura, siguiendo la innata inclinación de su naturaleza, ama a Dios, autor de la naturaleza, más que a sí misma, y que, por consiguiente, la voluntad humana, en virtud de su propia universalidad, sólo puede encontrar reposo en Dios, bien infinito; doctrina ésta, por lo demás, que ha sido propia de todos los grandes filósofos: Platón, Aristóteles, Plotino, Descartes, Leibniz.

Como quintaesencia de lo dicho, se deduce que, según todos los defensores

---

[132] Vid. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence*, n. 39; p. 306; Gredt, *Elementa phil.*, n. 790, p. 193-94; el mismo: «*Divus Thomas*», t. II, p. 329-30.

[133] Gredt, ib.; Garrigou-Lagrange, ib.

[134] Garrigou-Lagrange, ib.

[135] «*De este modo no convierto a Dios, con mi prueba, en objeto formal de la voluntad humana*» «*Divus Thomas*», t. II, 330; lo mismo en *Elementa phil.*, n.785.

[136] *Elementa phil.*, n. 790, p. 193-194.

de la prueba de la felicidad, Dios debe ser considerado, en cuanto *bonum infinitum*, y por cierto en el orden natural, como objeto propio de un apetito natural entitativo de la voluntad humana.

Contra esto oponemos nosotros, en primer lugar, dificultades gnoseológicas, y, en segundo lugar, ontológicas, para exponer después brevemente la opinión que nos parece la verdadera.

a) Dificultades gnoseológicas. Con una sola pregunta que hacemos aquí nos encontramos ya en medio de estas dificultades gnoseológicas. La pregunta es la siguiente: Sin suponer de antemano la existencia de Dios -y esto no puede hacerse, naturalmente, cuando lo que se trata de probar es precisamente la existencia de Dios- ¿cómo llegamos al conocimiento de que nuestra voluntad debe estar entitativa y necesariamente ordenada a Dios, más aún, especificada por él? Si este conocimiento es imposible, también es imposible sacar de él una prueba. Ahora bien: todo buen aristotélico, y nuestros adversarios lo son también, sabe que el ser y la esencia de una potencia, por tanto, también de la voluntad, sólo los conocemos por su actividad. Asimismo, saben todos que las apetencias necesarias por naturaleza se imponen instintiva e irresistiblemente y se manifiestan en todas partes y siempre en todos los portadores de la misma naturaleza inmutable. Tal sucede con nuestra natural apetencia de felicidad en general -*bonum universale*- [137]. No podemos dejar de querer ser felices, y, si intentáramos querer la desdicha, sería que buscábamos la dicha en ella. ¿Sucede lo mismo con nuestra tendencia a Dios en sí ? ¡Precisamente lo contrario! A Dios lo elegimos libremente [138]. Podemos quererlo y no quererlo sin ninguna contradicción con nosotros mismos. Unos lo quieren, pero libremente. Otros no lo quieren, también libremente. Unos mismos lo quieren unas veces y otras no. Incluso aquellos que están científicamente convencidos de que Dios es su dicha suprema, lo quieren sin necesidad natural, y pueden dejar de quererlo. ¿Cómo podemos, preguntamos de nuevo, por la actividad de nuestra voluntad, que es en realidad la única fuente de nuestro conocimiento de la esencia de la voluntad, conocer que la voluntad está ordenada por necesidad natural a Dios en sí, más aún, que Dios es su objeto formal, o que su apetencia natural está especificada por Dios? ¡Cuán acertadamente juzga Tomás la actividad de nuestra voluntad, cuando dice que la necesidad natural se refiere sólo al *bonum in communi*, no a Dios en sí ! [139]. ¡Cuánto hincapié hace en esto en I 82, 2, donde, tratando *ex profeso* la cuestión, declara categóricamente: la voluntad nunca quiere necesariamente a Dios, en el cual radica su dicha suprema, a no ser en la contemplación eterna [140], para la

[137] I, 105, 4; 106, 2; I-II, 2, 6.
[138] *Verit.*, 22, 2; I-II, 5, 8; *De Malo*, 3, 3.
[139] *Verit.*, 22, 7.
[140] «*Sunt autem quaedam habentia necessariam conexionem ad beatitudinem, quibus sc.*

cual, como es sabido, se presupone el supremo estado de gracia [141], y, por consiguiente, la existencia de Dios como autor de la sobrenaturaleza.

Mas pasemos ya a la dificultad principal. ¿Cómo explicar el hecho de que ningún bien terreno y limitado satisfaga plenamente a la voluntad? Es que la voluntad tiende a lo infinito. Esto lo han cantado poetas y lo han enseñado todos los grandes filósofos. ¿Cómo explicarlo? ¿No está la causa de esta infinitud de la voluntad en Dios como fin infinito? Si es así, la voluntad estará realmente ordenada por necesidad natural a Dios como fin, y Dios tiene que existir realmente, puesto que esta apetencia de la voluntad a lo infinito existe de hecho. La no existencia de Dios sería en este caso una flagrante contradicción con un hecho seguro. De aquí el axioma: Si la voluntad tiende necesariamente a Dios como fin, Dios existe, pues, de lo contrario, no existiría la tendencia de la voluntad [142]. *Hic canis sepultus!*

Pero aquí se venga la huida al orden del ser. En el orden óntico de las cosas la causa eficiente y la formal son antes que el fin natural, y lo determinan. Primero tiene que existir el hombre, y luego tiene su naturaleza racional y, en correspondencia con ésta, tiene su fin natural, que no sería por cierto fin natural, si no lo determinara la naturaleza. Por eso, para nosotros, la explicación de aquel hecho es otra, totalmente diversa. Por eso ningún bien terreno y limitado satisface a la voluntad, porque está ordenada al *bonum universale* como objeto formal, y al tender al bien pleno, al bien sin límites, no encuentra satisfacción en ningún bien limitado. ¿Es esto razonable o no? ¿Y por qué la voluntad está ordenada por necesidad natural al *bonum universale*? Porque así lo quiere su naturaleza espiritual, pues, si bien es un *ens actu finitum*, está *in potentia ad infinitum*, en virtud de su espiritualidad. ¿Y por qué es así su naturaleza? Porque así la ha pensado Dios y así la ha creado él como causa eficiente, pues no puede ser increada, puesto que es un *ens finitum*. Y por haber sido creada por Dios, por este solo motivo tiende ya necesariamente a Dios, como causa eficiente y fin. Por consiguiente, contradice plenamente al orden óntico de la naturaleza el derivar de Dios como bien final aquella infinitud de la voluntad. No es Dios, en cuanto bien final, el que da a la voluntad y al alma su infinitud. Esta tiene su causa en la naturaleza del alma, y en último término, en Dios, como causa eficiente y ejemplar. Por consiguiente, la infinitud de la voluntad no supone absoluta-

---

homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit; sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi conexionis demonstretur, voluntas non necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt; sed voluntad videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.» I, 82, 2.

[141] *Verit.*, 8 ad 10.

[142] Gredt, *Elementa phil.*, n. 790, p. 194; Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence*, n. 39, p. 305-306.

mente ninguna ordenación naturalmente necesaria de la voluntad hacia Dios como fin, y quien, a pesar de todo, la acepta, para probar la existencia de Dios partiendo del anhelo de felicidad, supone siempre de antemano la existencia de Dios como causa eficiente. *Petitio principii.*

Por eso es muy característico que los defensores de la prueba de la felicidad traigan en apoyo de su tesis la magnífica doctrina que Sto. Tomás expone en I 60, 5: Todo ser, hombre y ángel, ama naturalmente a Dios más que a sí mismo [143]. Allí plantea Tomás este principio: Todo aquel cuyo ser pertenece a otro, ama a este otro más que a sí mismo [144]. Ahora bien, sigue argumentando, el ser de los ángeles y de los hombres y de toda creatura es propiedad [145] de Dios, puesto que todo lo que son lo tienen de Dios, que es la causa total de su existencia y bondad [146], luego todos aman naturalmente a Dios más que a sí mismos. Aquí se habla en realidad de la profundísima añoranza natural de las cosas creadas, de aquella interna ordenación óntica de todas las cosas, que es tan grande y tan profunda como el ser de las cosas mismas; fundamental tendencia natural, a la cual siguen todas las demás, porque la naturaleza misma de la cosa precede [147] a todas las demás, entendimiento y voluntad; primera fuente, asimismo, de todo humano anhelo de felicidad, que tiene su principio en la naturaleza propia del hombre, con su entendimiento y voluntad espirituales [148]. Pero ¿dónde está el fundamento más profundo de este profundísimo amor natural de todas las cosas a Dios? Evidentemente, en el ser recibido y dependiente de Dios, «*a quo dependet omne bonum naturale*» [149]; de Dios, que es «*tota ratio existendi et bonitatis*» de toda creatura, como hemos visto arriba que nos decía Tomás. Por consiguiente, este profundísimo amor natural se dirige, en primer lugar, a Dios como *causa efficiens*, como creador, y sólo en segundo término a Dios como fin natural, y, finalmente, a Dios como última y suprema felicidad, por medio de la *caritas* [150]. El

[143] Garrigou-Lagrange, l. c., p. 306.

[144] «*Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum.*» I, 60, 5.

[145] «*Quia igitur bonum universale est ipse Deus et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum.*» Ib.

[146] «*Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis digitur naturaliter tale alterum quam seipsum.*» Ib. ad 1.

[147] I, 60, 1.

[148] «*Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis... Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis sec. voluntatem.*» Ib.

[149] I, 60, 5 ad 4.

[150] «*Natura enim diligit Deum super omnia prout est principium et finis naturalis; caritas*

conocimiento de este profundísimo amor natural supone, por consiguiente, el conocimiento de la *creatio* y de la *conservatio* de las cosas y, sobre todo, de la existencia de Dios.

Entonces, ¿cómo es posible que los partidarios de la prueba de la existencia de Dios, partiendo del humano anhelo de felicidad, se apoyen en este amor natural de todas las cosas a Dios, amor que, por su parte, ya supone el conocimiento de la *creatio* y de la *conservatio* y *a fortiori* de la existencia de Dios? ¿Cómo es posible esto? Siempre lo mismo. Se da ya por supuesta la existencia de Dios para probar esta misma existencia. Nos encontramos ante una continua *petitio principii*.

Mas hemos prometido reducir el problema al acto y la potencia. ¿Hemos prometido demasiado? ¿Es que aquel primer y profundísimo amor natural de todas las cosas a Dios no tiene su fundamento en la absoluta dependencia, en la potencialidad de todo lo que ha sido creado por Dios, *ens a se*, *actus purus*? ¿Quién puede demostrarnos error en esta concepción? Por eso gnoseológicamente rechazamos la prueba de la felicidad; porque, sin suponer previamente la existencia de Dios, no se puede demostrar que exista en la tierra una ordenación a Dios en sí naturalmente necesaria, y porque toda prueba, en general, que trata de demostrar la existencia de Dios, partiendo del humano anhelo de felicidad, supone ya de antemano la existencia de Dios.

b) Dificultades ontológicas. También tenemos reparos ontológicos que oponer a la prueba de la felicidad, los cuales no se han aminorado en el transcurso de la controversia. ¡Dios, como *bonum infinitum*, ha de ser en el orden natural el natural objeto del anhelo de felicidad que siente la voluntad finita del hombre! ¿A quien no se le ocurren aquí reparos? A mí siempre me ha asaltado la misma idea: la divina e infinita *bonitas* no puede ser, en realidad, más que el objeto natural y propio de Dios mismo, pero nunca de un ser creado. El único objeto formal de la voluntad, y por cierto de acuerdo con su esencia, es el *bonum in communi*, la felicidad en general; tal ha sido siempre mi manera de pensar. Y esto es también lo que parece enseñar Sto. Tomás. ¿Acaso no dice en pasajes donde habla precisamente de objetos formales: Dios quiere por necesidad natural su bondad como su objeto propio del mismo modo que toda potencia está ordenada por necesidad natural a su objeto formal, del mismo modo que la voluntad humana está ordenada al *bonum in communi* y el sentido de la vista a lo coloreado, porque esta tendencia les corresponde *per se*, «*quia de sui ratione est, ut in illud tendat*»? [151] ¿No es

autem, secundum quod est objectum beatitudinis.» I-II, 109, 3 ad 1. Aquí como en I, 60, 5, el amor final es, según Santo Tomás, algo que se añade posteriormente al amor de la causalidad eficiente.

[151] «*Voluntas enim divina necessarima habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium objectum eius. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult sicut et voluntas*

bien significativa esta comparación? Y en otro pasaje presenta la misma comparación y la misma doctrina, sólo que más expresamente acentuada aún: el *bonum in communi* o la felicidad en general es, según él, el objeto formal de la voluntad humana, de acuerdo con su naturaleza, «*secundum suam naturam*» [152]. Para mí, esto es evidente: como *bonum in actu infinitum*, Dios no puede ser objeto natural y propio más que de sí mismo. En cambio, objeto formal de la voluntad humana, y por cierto, de acuerdo con su naturaleza íntima, que es potencialmente infinita, sólo puede serlo el *bonum in communi*, el *bonum in potentia infinitum*. Esto es claro.

Pero todavía no hemos acabado con nuestros reparos. Acaso nadie los haya presentido tan bien como nuestro venerado Padre Gredt. Acaso él mismo haya visto estos reparos. Acaso fuera esto el motivo de que abandonara la tesis en que se afirma que Dios puede ser en el orden natural el objeto formal de la voluntad humana. Pero ¿es más sostenible su nueva posición? Según ésta, el *bonum in communi* sólo sería objeto formal de la voluntad durante su unión con el cuerpo, no de la voluntad en cuanto a su naturaleza íntima. Tampoco Dios sería objeto formal de la voluntad en sí como potencia. Pero sí sería Dios, en cuanto *bonum infinitum*, el objeto propio y específico de la apetencia natural de felicidad, en cuanto que esta apetencia se identifica con la naturaleza de la voluntad [153]. A decir verdad, aquí ya casi no podemos dejar de objetar nuestros reparos. Según esta teoría, la voluntad humana dejaría de tener, de acuerdo con la naturaleza interna, un objeto formal. Además, ¿desde cuándo los objetos específicos han dejado de ser objetos formales? [154] Más aún. No es la voluntad como potencia la que debe ser especificada por Dios, sino la apetencia natural de felicidad que siente la voluntad, apetencia que a su vez se identifica absolutamente con la naturaleza de la voluntad, y que también según Tomás anima [155] todo el ser creatural de la voluntad como recibido y es el móvil más profundo de toda volición [156]. ¿Quién puede comprender esto? ¿No sería también Dios, en tal caso, como *bonum infinitum*, el objeto específico y formal de nuestra voluntad misma? Mas he aquí una cuestión todavía mucho más importante. ¿Puede Dios, en el orden natural

---

nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat.» I, 19, 3. La misma postura adopta Tomás bajo el mismo título en I C.G., 86; *Verit.*, 23, 4, de donde claramente se deduce que, por *beatitudo* de la voluntad, sólo entiende el *bonum in communi*.

[152] *Verit.*, 23, 4.

[153] «*Hic proinde appetitus omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic.*» *Elementa phil.*, n. 790, p. 194.

[154] Vid. Thomas, I, 3; I, 59, 2; II-II, 59, 2; *Verit.*, 15, 2; 22, 10.

[155] I 60, 5.

[156] I C.G., 74.

en general, como *bonum infinitum*, ser el objeto específico o propio de alguna cosa creada? Esta es ontológicamente la principal dificultad para todos los partidarios de la prueba de la felicidad.

Salta en toda su amplitud a la vista, si decimos: siempre que una potencia está ordenada por impulso natural, es decir, por su naturaleza, al objeto propio de esta naturaleza, tiene que existir entre ambos una proporción natural. Nadie ha expresado este principio con más claridad que Sto. Tomás: «*Unaquaeque virtus ad suum objectum principale secundum aequalitatem proportionatur, nam virtus rei secundum objecta mensuratur*». Este principio vale para nuestra voluntad, nuestro entendimiento y nuestros sentidos, en lo que se refiere a sus objetos naturales, y vale también para la voluntad divina, cuyo objeto natural sólo puede ser, en consecuencia, la esencia divina: «*Voluntas igitur essentiae ex aequo proportionatur suo principali objecto (et similiter intellectus et etiam sensus). Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia*» [157]. En este principio auténticamente tomista: entre una potencia y su objeto naturalmente necesario, es decir, propio, tiene que haber una *connaturalitas*, una comunidad de naturaleza y una comunidad de forma, en este principio nos apoyamos y preguntamos: ¿Cómo es esto posible entre Dios, como *bonum actu infinitum*, y el entendimiento y la voluntad del hombre, que no son más que un *ens finitum in potentia infinita*? [158] ¿No tiene razón Tomás cuando dice: «*bonum infinitum est extra essentiam cuijuslibet causati*»? [159] ¿No es éste el motivo por el cual ninguna creatura, ni hombre ni ángel, está en condiciones de contemplar la esencia divina con la sola ayuda de las fuerzas naturales, sino que para ello necesita el *lumen gloriae*? [160] Del mismo modo que ningún efecto divino es igual a su causa, así nada de lo que está ordenado a Dios como fin es proporcionado al fin, porque ninguna creatura, sino únicamente el Verbo divino, es igual a Dios [161]. Por eso, para Sto. Tomás, la posesión del *bonum infinitum* no es algo «*connaturale*», sino «*supernaturale*» [162]. Nada nos ilustra el problema con más claridad que la doctrina sobre el principio de especificación. El objeto específico es el que da, *in ordine essendi*, especie = forma [163]. Pero no puede dar a lo especificado otra forma del ser que la que él mismo posee.

[157] I C.G., 74.
[158] I, 86, 2 ad 4; I, 105, 4.
[159] I, 59, 2.
[160] I, 12, 4 y 5; III C.G., 52; *Verit.*, 8, 3.
[161] «*Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil quod in Deum sicut in finem ordinatur est fini adaequatum: nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati.*» *Verit.*, 23, 4.
[162] III C.G., 54.
[163] I-II, 18, 2 ad 2.

Por consiguiente, existe entre lo especificante y lo especificado unidad de forma. Ahora bien: si Dios, como *bonum actu infinitum ut sic*, especificara algo propio de una creatura, ¿qué se seguiría en rigor? ¿No nos llevaría esto forzosamente al monismo?

Finalmente, haremos aún otra pregunta. ¿Cuál es el motivo más profundo de que entre Dios, como *bonum infinitum*, y cualquiera creatura, incluso la voluntad humana, no pueda haber nunca una proporción natural, una *connaturalitas*? Respuesta: El que Dios es *actus purus* y toda creatura es siempre un *ens in potentia*: «*Relinquitur ergo quod cognoscere esse subsistens sit connaturale soli itellectui divino... quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum*» [164]. Incluso aplicada a los ángeles tiene valor esta misma razón: «*Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse*» [165].

Así, pues, también aquí es la doctrina del acto y la potencia lo que decide en última instancia.

El resultado que nosotros sacamos de lo dicho es el siguiente: Dios, como *bonum actu infinitum*, no puede ser en modo alguno ni en el orden natural de la actividad ni en el orden natural del ser, el objeto propio -ora se le llame objeto formal, ora *specificans*- del entendimiento ni de la voluntad del hombre, ni de ningún apetito natural de la voluntad, porque esto no puede corresponder nunca a ninguna creatura, pues siempre será un *ens potentiale*.

c) A nuestro juicio, los partidarios de la prueba de la felicidad han emprendido hace tiempo un camino completamente equivocado. Quieren que este camino les lleve, partiendo de una tendencia natural de la voluntad hacia Dios, hasta la existencia de Dios como supremo fin sobrenatural. Para esto se ven obligados a suponer previamente, en el terreno gnoseológico, para su prueba de Dios, no sólo la existencia de Dios como causa eficiente, sino también el doble orden: naturaleza-sobrenaturaleza.

Para nosotros, es inexplicable e indemostrable toda ordenación necesaria de la voluntad humana a Dios como dicha suprema, sin suponer previamente la existencia de Dios como primera causa eficiente, que no sólo ha fijado todo fin, sino que también ha subordinado el orden natural al sobrenatural.

Porque Dios, como causa eficiente y ejemplar, es la razón total de todo lo creado toda creatura ama entitativamente a Dios como causa eficiente más que a sí misma, y todas ellas, incluso los condenados en el infierno, por cada fibra del ser recibido, están por necesidad natural ordenadas a Dios [166] como principio, desde la más baja hasta el ángel [167]. En esta profundísima

[164] I, 12, 4.
[165] I, 62, 4.
[166] I, 60, 5.
[167] «*Angelus naturaliter diligit Deum inquantum est principium naturalis esse.*» I, 62, 2

ordenación óntica, la cual, sin embargo, como se ha dicho, supone ya el conocimiento de la existencia de Dios y la *creatio*, va implícita la natural y entitativa ordenación y tendencia final de todas las cosas, porque Dios las ha fijado en la naturaleza de toda cosa y, por consiguiente, en la diversidad de las diveras naturalezas [168]. También el alma humana tiene una tendencia final correspondiente a su naturaleza. Como quiera que es una substancia espiritual, pero potencial, tiende a su fin por medio de dos facultades espirituales y potenciales, el entendimiento y la voluntad, que son limitadas *in actu*, pero infinitas *in potentia* [169], porque conociendo y queriendo pueden convertirse en todo. En relación con su totalidad, son el *verum universale*, el *bonum universale*, el objeto propio, natural o formal del entendimiento y de la voluntad [170] en el orden natural. Dios, como *bonum infinitum*, no puede ser en el orden natural el objeto propio del hombre ni del ángel, porque ambos son creaturas. Tanto la voluntad del ángel como la del hombre tienen en el orden natural el mismo *bonum universale* como objeto, porque son espirituales. La diferencia consiste únicamente en que el hombre, a causa de la ordenación natural del alma al cuerpo, busca el *bonum universale* por medio de la abstracción y de la conclusión, mientras que el ángel lo percibe intuitivamente [171]. Como la naturaleza del alma permanece siempre e invariablemente la misma, ya sea considerada en sí o en su ordenación al cuerpo [172], sería inadmisible atribuir diversos objetos formales a la voluntad en sí y a la voluntad en unión con el cuerpo. El *bonum universale* es en el orden natural el solo y único objeto formal o específico de la voluntad humana [173].

Con esto nos encontramos en el límite entre naturaleza y sobrenaturaleza, y la subordinación de la primera a la segunda supone ya de suyo la existencia de Dios, porque sólo el autor del orden natural puede ir más allá de este orden. De acuerdo con su libre voluntad, el hombre debía elegir libremente el fin supremo que el Creador le ha puesto, es decir, el *bonum actu infinitum*. Esto sólo era posible si Dios quedaba siendo para el hombre en la tierra un *bonum particulare* [174], porque sólo un bien así puede el hombre elegirlo o no elegirlo. Por consiguiente, Dios, en el orden natural, tenía que pertenecer al objeto material de la voluntad. Pero el autor de la naturaleza y de la

ad 1.

[168] I, 60, 1.

[169] I, 86, 2 ad 4.

[170] I-II, 2, 8; 10, 1; 12, 2; I, 105, 4; *Verit.*, 22, 1; I C.G., 73.

[171] I, 59, 1 ad 1.

[172] I, 89, 1.

[173] Así también el *ens in se* es siempre el objeto propio del entendimiento; pero en cuanto que el entendimiento está unido con el cuerpo, lo es el *ens in se in materia*, es decir, la *quidditas rerum sensibilium*.

[174] *De Malo*, 3, 3.

sobrenaturaleza las unió a ambas armónicamente. Como quiera que el *bonum universale*, que es el objeto formal de la voluntad, como *bonum infinitum in potentia* no encuentra su realización en ningún bien limitado, la voluntad va más allá de todos los *bona particularia* de la tierra, y, por tanto, más allá del orden natural, en busca de un bien infinito. Por otra parte, entre lo *infinitum in potentia* y Dios, *infinitum in actu*, no hay ninguna proporción natural. Por consiguiente, Dios, que está por encima de la naturaleza de todo ser creado, «*supra naturam omnis creaturae*» [175], no puede ser nunca un *bonum connaturale*, ni el objeto natural de la voluntad humana, sino únicamente un *bonum supernaturale* [176]. Así, la asombrosa providencia, que, sin embargo, supone, naturalmente, la existencia de Dios, ha ordenado la naturaleza y la sobrenaturaleza. Así pudo el incomparable Aquinate decir que nuestra felicidad perfecta no es algo natural, sino el fin de la naturaleza: «*non est aliquid naturae, sed naturae finis*» [177]. Y en otro pasaje: «*Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis... Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis*» [178]. Y en otro sitio: Así como sólo Dios puede resucitar muertos y dar vista a los ciegos, porque estas obras sobrepasan el orden de la naturaleza, así también Él solo puede hacer feliz [179].

Por eso es para nosotros indudable que nadie está en condiciones de demostrar una ordenación natural, interna y necesaria de la voluntad humana a Dios, bien infinito, a no ser que para la prueba suponga de antemano la existencia de Dios como causa eficiente de las cosas. Por tanto, es absolutamente imposible una prueba independiente de la existencia de Dios, partiendo del anhelo de felicidad que siente el hombre.

Hasta ahora hemos podido, en el decurso de nuestra exposición, apoyarnos, paso a paso, en la doctrina de Tomás de Aquino. Esto podría dispensarnos de añadir todavía muchas palabras acerca de la tan discutida posición del Aquinate frente al problema de que tratamos. Y esto con tanta más razón cuanto que hemos podido basar puntos fundamentales de nuestra posición precisamente en aquellos pasajes del Aquinate que nuestros adversarios citan en apoyo de su tesis. Baste con recordar, por ejemplo, la *S. Th.*, I, q. 60, a. 5.

Muy significativo es para nosotros el que Tomás, siempre que trata *ex profeso* de las pruebas de la existencia de Dios, mencione nuestro anhelo de felicidad orientado hacia Dios, pero no lo incluya nunca en el catálogo de las pruebas de su existencia; al contrario, le niega precisamente aquello en

[175] I-II 5, 5; III C.G., 52.
[176] III C.G., 54.
[177] I, 62, 1.
[178] I, 62, 4.
[179] I-II 5, 6.

que los partidarios de esta pretendida prueba de Dios se apoyan y tienen que apoyarse. Estos últimos dicen: La voluntad humana tiende por necesidad natural e indefectiblemente hacia Dios mismo, como *bonum actu infinitum*, nuestra dicha y fin supremos. La tesis de Sto. Tomás afirma: El apetito de felicidad naturalmente necesario, que siente la voluntad, no se ordena a Dios en sí, sino a la felicidad en general, al *bonum in communi*, que no es más que una imagen de Dios, «*similitudo eius*» [180]. Véase si no interpretamos rectamente, y considérese si no hemos hablado siempre el mismo sentido.

Con predilección se ha apelado a las dos primeras *quaestiones* de la *prima secundae partis* [181]. La circunstancia de que nunca se hubiera tenido la decisión de extraer de determinados pasajes una justificación exacta para la prueba de la felicidad que no supusiera las pruebas de Dios de la *prima pars*, hacía sospechar que no se tenía tanta seguridad de poder hacerlo. En realidad, sería en vano buscar allí una prueba de Dios en estas condiciones. En ningún sitio se encuentra ni siquiera una alusión a que Dios, en cuanto tal, sea el objeto propio de la voluntad humana. Esto lo es también allí el *bonum universale* [182], y precisamente en el artículo a que los partidarios de esta prueba se acogen, porque en él se habla del *desiderium naturale felicitatis*, supone ya Tomás la doctrina de los ángeles y la creación y *a fortiori* la existencia de Dios, ya demostrada [183].

En la controversia que nos ocupa ha intervenido también el Dr. Otto Böhm, de Freising. Comparte mi opinión de que difícilmente podrá demostrarse en la *Summa Theologica* del Aquinate una prueba de la existencia de Dios basada en el anhelo de felicidad [184]. Pero, a su juicio, en III C.G., c. 1-63, podría, aunque no expresamente, sí implícitamente, estar contenida la prueba en cuestión [185]. Allí, según él, indica Tomás con suficiente claridad, sobre todo en los capítulos 44, 48 y 57, que si a un *desiderium naturale* corresponde la seguridad del fin, es porque el principio: la Naturaleza no hace nada en vano -*Natura nihil facit frustra*-, tiene validez universal, sin suponer

[180] I, 2, 1 ad 1; I C.G., 11; *Verit.*, 10, 12 ad 5.

[181] Gredt, *Elementa phil.*, n. 792, p. 199; Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence*, n. 39, p. 304.

[182] «*Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum; ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem nisi bonum universale.*» I-II, 2, 8.

[183] Esto sucede ya en el cuerpo del artículo y de nuevo en ad 1, donde, refiriéndose al *desiderium naturale*, habla de la naturaleza de los ángeles y de Dios como causa eficiente de todo bien, y por cierto como existente. Al último pasaje ha aludido el Dr. Otto Böhm en su interesantísimo artículo: «*Der Gottesbeweis aus dem Glückesstreben beim hl. Thomas*». «*Divus Thomas*», t. IV, 319-326.

[184] Ib., 320-323.

[185] Ib., 326.

previamente la existencia de Dios [186].

Pero seguro que es más acertado decir que Tomás supone también aquí de continuo implícitamente la existencia de Dios, ya demostrada. Esto, por lo demás, lo dice expresamente en III C.G., c. 50: «*Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere.*» Al que todavía tenga dudas acerca de nuestra interpretación, le ofrecemos, para que lo lea, el capítulo 9º del primer libro de *Contra Gentes*. Allí divide el Aquinate su *Summa Philosophica* en los cuatro libros, y, dando comienzo al primero de ellos con las pruebas de Dios, dice: «*Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemitenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.*» Y casi como con redundancia, después de tratar en el segundo libro de cómo todo lo creado procede de Dios, da comienzo al tercero: sobre Dios, como fin, no sin remitir aún, una vez más a las pruebas de Dios dadas al principio del primer libro [187].

¿No se ha subestimado un poco al mayor sintetizador del siglo XIII, al creerle capaz, después de haber probado *ex profeso* la existencia de Dios al principio de la Suma Teológica, de presentar luego, de pronto, en la segunda parte de la misma Suma, una nueva prueba de Dios independiente de las demás? Y asimismo, ¿hubiera sido capaz de demostrar con enorme aparato, al principio de la Suma Filosófica, la existencia de Dios, para exponer después en el tercer libro de la misma Suma una nueva prueba aislada, sin tener en cuenta lo anterior? Quien estime debidamente a Sto. Tomás como poderoso sintetizador no puede creer esto.

Piénsese lo que se quiera de la prueba de Dios basada en el anhelo de felicidad, siempre supondrá la ya demostrada existencia de Dios como primera causa eficiente. Y, precisamente por eso, no es realmente una prueba de Dios. Para nosotros, la serie ideológica a que hemos aludido al principio: Dios, el Espíritu, creó el alma como espíritu, según su espíritu, para su espíritu, es la única verdadera, incluso en el orden del conocimiento. Por consiguiente, la prueba de la felicidad supone ya la prueba de la existencia de la primera causa eficiente. Por tanto, sigo firme, como antes, en el terreno de mi venerado maestro Del Prado: no hay ninguna sexta vía.

[186] Ib., 325-326.
[187] III C.G., 1.

9.6. El conocimiento analógico de Dios

A nadie puede sorprender que a nuestra exposición de las pruebas de Dios -en la cual hemos sometido nuevamente a una valoración crítica la llamada prueba de la felicidad [1]- añadamos unas breves explicaciones sobre el conocimiento analógico. Ambos problemas están en relación. Es incluso difícil, en cierto sentido, distinguir a cuál de los dos se debería conceder la precedencia en ser tratado. En realidad, la demostración científica de la existencia de un primer ser, de una primera causa incluso, pertenece ya al terreno del conocimiento analógico. Partiendo de conceptos analógicos, avanzando por medio de los primeros principios analógicos, la demostración no puede menos de llegar consecuentemente en el terreno gnoseológico a un resultado analógico. Analógicos son los dos conceptos fundamentales, «causa» y «efecto», de los cuales parten, en definitiva, todas las pruebas de Dios. Carácter analógico tiene también, por consiguiente, el principio de causalidad, que, a su vez, se apoya en los principios analógicos, todavía más altos, de identidad y de contradicción.

Con esto hemos tocado ya la enorme importancia de este problema, pero no hemos hecho más que «tocarla». Ha de ser el lector mismo quien medite en todas las consecuencias que podría tener para la metafísica en general el poner en duda el valor del conocimiento analógico o simplemente el entender la analogía en un sentido falso. ¿Dónde encontraría el principio aristotélico [2]: «*Parvus error in principio magnus est in fine*», que Cayetano tomó como lema de su profundo opúsculo «*De ente et essentia*», aplicación más justificada? El mismo Cayetano ha caracterizado la importancia de la doctrina de la analogía para toda la metafísica: «*Est ejus notitia (analogiae) adeo necessaria, ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere*» [3]. La importancia de esta doctrina de la analogía, tanto para la metafísica en general como también, y especialmente, para la teología natural, ha sido fundamentada de manera expresiva por el P. Ramírez, O.P.: «*Sane quidem, quum objectum*

[1] En el número correspondiente a septiembre de 1928 (p. 115-16) de la revista española «*Estudios Eclesiásticos*», me reprochó el P. Kaspar Nink, S. J., que yo, en mi posición frente a la prueba eudemonológica, no había distinguido entre el *actus elicitus voluntatis* y el *desiderium naturale* de la voluntad: «*Quia P. Manser hanc distinctionem negligit, vim argumenti eudaemonologici immerito deprimit*». No pretendo manifestarme aquí sobre la extraña contraposición del «*actus elicitus*» y del «*desiderium naturale*». Pero una segunda y más atenta lectura de mi artículo de diciembre de 1927, que cita el P. Nink, le convencerá de que yo rechacé el argumento expresamente tanto en el orden del ser como en el orden de la actividad -*actus elicitus*-. Por consiguiente, no se me ha pasado, en absoluto, inadvertida aquella distinción. Vd. «*Divus Thomas*», t. V p. 453 ss.

[2] *De Coelo*, c. 5 (Did., II, 372, 12 y 16).

[3] *Tractatus de nominum analogia*, c. 1 (Ed. De Maria, S. J., Romae, 1907).

proprium metaphysicae sit ens in quantum ens, quod analogum est, plane infertur nullam notionem metaphysicam non esse analogam; iterum, quia notio entis analogice dicitur de Deo et creaturis... omnino sequitur, notiones theologicas omnes esse analogas» [4]. Pero lo que más vivamente nos pone de manifiesto toda la fundamental importancia del conocimiento analógico de Dios es el hecho de que únicamente él, librándonos tanto del agnosticismo como del monismo, puede llevarnos a un conocimiento de Dios verdaderamente real, aunque imperfecto. Con esto hemos señalado el punto más profundo y esencial del problema y de su importancia casi impresionante.

Desgraciadamente, aún está por escribir la historia de la evolución de la doctrina de la analogía. Lo mejor que sobre esto se ha dicho débese, sin duda, al sutil Ramírez. Él ha descubierto importantes líneas fundamentales, que desde Aristóteles, y a través de Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Porfirio, San Agustín y Averroes, llegan a Tomás de Aquino, y las ha seguido en su evolución hasta la moderna escuela tomista. Inmortal será siempre el escrito de Cayetano: «*De nominum analogia*», mientras que la posición de Suárez, oscilando entre Tomás y Duns Escoto, llevó confusión a los espíritus. Desconcertante, y de las más fatales consecuencias, es, sobre todo, el confundir las actuales analogías y pruebas analógicas fenomenalistas (todas ellas, en virtud de su naturaleza, porque sólo se fundan en una semejanza externa de las cosas, reducidas ya por el Estagirita al mero argumento de probabilidad -*syllogismus dialecticus*-) con la analogía metafísica, en cuanto entitativa. Sirva esto ya de advertencia. Son todavía menos idénticas que, por ejemplo, «comparación» y «ecuación», que también suelen ser confundidas, y, sin embargo, son muy diversas.

Es un motivo de satisfacción el ver cómo hoy en día el interés por la doctrina tomista de la analogía ha tomado un auge sorprendente. Esto lo demuestran, no sólo la redoblada atención que al problema se presta en los manuales filosóficos, sino principalmente los tratados especiales. Citemos, por ejemplo, los de Karl Feckes [5] y Joseph Habbel [6], estudios recientes que tratan específicamente de la doctrina de la analogía en Sto. Tomás. Mérito señalado tiene lo que Le Rohellec, C. Sp. S., ha escrito sobre el mismo objeto [7]. Acerca del papel de la analogía en el campo dogmático ha escrito muy

[4] *De analogia sec. doctrinam aristotelico-thomistam.* Matriti, 1922, página 2.

[5] *Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung.* Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie, Albertus Magnus-Akademie zu Köln. t. II, cuad. 3, p. 132-184 (Münster, 1928).

[6] *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin* von Dr. Jos. Habbel, 1928 (Verlag von Jos. Habbel, Regensburg).

[7] «Divus Thomas», Placentiae XXIX, 1 y 2 (1926); XXX, 2 (1927).

profundamente Penido [8].

El tiempo y el espacio de que disponemos imponen la limitación. Nuestra concepción del acto y la potencia en el tomismo nos permiten esta limitación hasta cierto punto. Lo que principalmente nos proponemos como fin es el examen del valor científico del conocimiento analógico de Dios. Pero este examen requiere, a su vez, una concisa explicación sobre la esencia y las especies de la analogía. A todo esto vamos a anteponer una aclaración sobre los postulados necesarios de la doctrina de la analogía.

Los postulados de la doctrina de la analogía: su esencia, sus especies y su valor científico; he aquí los puntos que queremos tratar con cierto detenimiento.

a) Los postulados necesarios para la analogía

Dos son, para nosotros, los supuestos fundamentales de un conocimiento de Dios verdaderamente real y analógico: la multiplicidad real de las cosas y su unidad en el ser trascendental.

α) La multiplicidad real de las cosas

Ponemos en primer lugar este supuesto por una razón especial. Queremos demostrar aquí que esta parte de la doctrina tomista, que llamamos doctrina de la analogía, no es, como muchos creen, alg cogido en el aire o pendiente del aire. Queremos hacer resaltar que la teoría de la analogía, bien entendida, está, en realidad, profundamente enraizada en el conocimiento del mundo visible y experimentable. Esto da a su aplicación a Dios una sólida base. De paso, distinguiremos ya aquí una especie de analogía -*analogia inequalitatis*- que muchas veces se ha confundido con la verdadera analogía, a pesar de que no tiene nada que ver con ella. También quisiéramos al mismo tiempo decir unas palabras sobre un sector muy descuidado del tomismo: el individualismo tomista, que no debiera ser completamente extraño en la analogía, tal como hoy es muchas veces concebida.

La existencia de la multiplicidad real de las cosas es un hecho innegable. Sin ella no podría yo escribir ahora, ni mis lectores podrían leer lo que escribo. Sin ella no es posible ningún devenir, ninguna actividad terrena, ninguna mutación, como ya Aristóteles afirmó tan rotundamente frente a los eleatas [9]. Es también evidente que toda multiplicidad, todo devenir y toda mutación son una mezcla de acto y potencia [10]. Y no menos evidente es que toda verdadera analogía supone en primerísima línea una pluralidad, es decir, multiplicidad de cosas diversas. Como quiera que en la analogía expresamos con

[8] *Le rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique.* París, 1931.

[9] I *Phys.*, c. 8 y 9 (Did., II, 259).

[10] X *Met.*, 9 (Did., II, 595, 41); III *Phys.*, c. 1, 2 y 3.

el mismo nombre un contenido ideológico de varios, en un sentido ni absolutamente idéntico ni absolutamente diverso, es evidente que toda analogía supone, como primera condición, una efectiva multiplicidad de cosas. Con esto tendríamos ya, en realidad, lo que buscábamos.

Pero acaso pueda decirse de la multiplicidad de las cosas algo todavía más concreto.

Ya los antiguos -y los modernos les imitan en esto exactamente-, en su concepción idiomática y conceptual de la multiplicidad de las cosas del mundo, designaban muy frecuentemente con el mismo nombre cosas conceptualmente en absoluto diversas. Así, cuando se da el nombre de «Osa», que, en realidad, corresponde a la hembra de una determinada especie de animales, a las constelaciones conocidas por este nombre, o el de León a un arrapiezo, que, a pesar de recibir tal nombre en el bautismo, ni física ni psíquicamente tiene nada de leonino. De aquí nace luego la célebre *aequivocatio*, la doble o múltiple capacidad significativa del mismo término.

Sabido es que ya el Maestro de Estagira y, posteriormente, Sto. Tomás, definieron estas atribuciones como «*quorum nomen solum commune est, ratio autem substantiae seu rei significatae per nomen diversa*» [11]. Con razón calificaron ya los antiguos, como Clemente de Alejandría [12] y Porfirio [13], esta atribución como puramente «casual», «*ex fortuna*», por lo cual la Escolástica hablaba de un «*aequivocum a casu*» [14].

A esta atribución se opone diametralmente, como sabemos, la *univocatio*, «unidad de sentido», porque en ésta, al distinguir diversas clases de cosas, damos a todos los miembros de la misma clase no sólo el mismo nombre, sino también el mismo sentido indicado por el nombre, el mismo contenido conceptual, la misma esencia: «*Quorum et nomen commune est et ratio substantiae seu rei significatae per illud nomen eadem est*» [15]. Así, cuando con el nombre «hombre» atribuímos a todos los individuos humanos su contenido conceptual: animal racional. Por ahora no entraremos más a fondo en la esencia de la *univocatio*. Es la base inmediata de las leyes científicas, y, por tanto, de la ciencia misma. Pero lo que tenemos que dejar bien sentado aquí es lo siguiente: quien niegue esta distinción en clases y esta mutua delimitación de las cosas, pone en peligro la efectiva multiplicidad de las cosas mismas. Si todas las cosas tuvieran la misma esencia, el mismo contenido real, habría

[11] «ω τοτε ονομα κοινον ο δε κατα τουνομα λογος της ουσιας ετερος» *De Categ.*, c. 1 (Did. I, 1); *S. Th.*, en IV *Ret.*, lect. 1.

[12] *Stromata*, 1, 8, c. 8.

[13] Vid., Ramírez, op. c., p. 23.

[14] I C.G., 33; I *Sent.*, d. 35, a. 4.

[15] «ων το τε ονομα και ο κατα τουνομα λογος της ουσιας ο αυτος» *De Categ.*, c. 1 (Did. I, 1 7).

desaparecido la multiplicidad. Por consiguiente, la multiplicidad y diversidad real de las cosas son el fundamento real de la *univocatio*.

Pero mucho mayor importancia tiene aquí para nosotros una tercera especie de atribución. ¿No tendrá que haber, preguntamos, cuando consideramos la multiplicidad real de las cosas, un tercer término entre *aequivocatio* y *univocatio*? Creemos que si. ¿Podemos atribuir justificadamente el «ser» -lo mismo puede decirse de la verdad, de la bondad y de todos los conceptos trascendentales- a la piedra, a la planta, al animal, al hombre? Si no podemos, entonces resultará que no *son*, puesto que no tienen ser. Si podemos, ¿en qué sentido? Entonces todos tendrán el mismo ser, y, por consiguiente, no serán diversos y, por tanto, no existirá la diversidad de las cosas. En consecuencia tiene que haber, en virtud de la efectiva multiplicidad de las cosas, un término medio entre *univocatio* y *aequivocatio*, y ésta es precisamente la analogía: «*quorum nomen commune est et sec. illud nomen definitio rei partim eadem partim diversa*» [16]. Tanto la piedra como la planta, el animal y el hombre, participan del ser, pero no en la misma proporción [17]. Sin penetrar de momento más profundamente en la naturaleza de la analogía, de lo dicho se desprende, sin embargo, claramente, que la doctrina de la analogía se ve apoyada por la multiplicidad de las cosas y, por consiguiente, está firme y profundamente arraigada en la misma multiplicidad real. Esto era lo que queríamos demostrar arriba.

Aquí, todavía unas breves palabras sobre la llamada *analogia inaequalitatis*, que propiamente está incluida en la *univocatio*. Ya Aristóteles hizo alusión a ella [18]. Tomás la llama analogía «*secundum esse et non sec. intentionem*» [19]. Posteriormente, algunos la llamaron «*physica*». Fue Cayetano quien le dio su nombre actual, y la describió así: «*quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata*» [20]. Con la sutileza que le caracteriza ya Aristóteles había observado que ningún concepto genérico, puesto que, como tal, sólo contiene latentemente, es decir, potencialmente la multiplicidad de sus conceptos específicos, expresa un todo uniforme, es decir, una cosa en su totalidad, tal como se manifiesta en el orden físico: «*το γενος ουχ εν τι αλλα παρα τουτο λανθαανει πολλα*» [21]. Por consiguiente, en el orden físico, todo género es participado por las especies a él subordinadas diversamente, «*inaequaliter*», más perfecta o más imperfectamente, según su naturaleza. Así, el concepto

[16] *S. Th.*, I 13, 5; in I *Eth.*, lect. 7.
[17] I *Sent.*, d. 19, q. 5 a. 2 ad 1.
[18] Vii *Phys.*, 4 (II, 340, 18).
[19] I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[20] *De nom. Anal.*, c. 1.
[21] VII *Phys.*, 4 (II, 340, 18).

genérico «animal», en relación al hombre y al irracional. Este punto de vista es propio del físico o del metafísico, que, como tal, considera la manera de ser [22]. Sin embargo, el concepto genérico se predica de todas las especies, y cada especie, de los individuos que le están subordinados, según la misma definición y, por consiguiente, unívocamente = *univoce*. Por tanto, como ya Aristóteles [23] hace notar, en todos estos casos tenemos sólo *univocatio*, y el lógico tiene que concebirlo así [24]. De aquí la definición: «*quorum nomen commune est et ratio sec, illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata*». No deja de ser extraño que la mayor parte de los tomistas sólo apliquen esta analogía *inaequalitatis* a los géneros superiores. En realidad, vale para todos ellos, como afirma Cayetano, auténtico aristotélico [25].

Y ahora unas palabras sobre un antiguo, pero muy preterido sector del tomismo: el individualismo tomista. Cuántas veces he tenido que oír que se decía, incluso en reuniones públicas: Tomás, al contrario que Duns Escoto, ha descuidado al individuo y, por consiguiente, al individualismo. ¡Aquí está su punto débil, mientras que la metafísica es su fuerte! Y casi es doloroso confesar que eran tomistas incluso quienes hacían este reproche. Se les ha escapado por completo el sentido de aquel célebre principio: «*Substantia non suscipit magis et minus*». Han concedido, naturalmente, que el entendimiento y la voluntad, lo mismo que las restantes facultades de los individuos humanos, Pedro y Pablo, son diversos y de diversa perfección, porque, «*qualitas suscipit magis et minus*». Pero niegan que las substancias individuales de una misma especie sean substancialmente diversas y de perfección substancialmente diversa. En otras palabras, se ha puesto en duda la diversa participación físico-individual de la substancia específica por los individuos. Para ello se ha tomado como base el axioma: «*substantia non suscipit magis et minus*».

No obstante, esta participación de la misma naturaleza específica, substancialmente diversa en los individuos, es, como afirma Gredt, O.S.B. [26], una realidad innegable. Con esto, por consiguiente, queremos decir: el alma de Pedro y el cuerpo de Pedro y, por tanto, la naturaleza individual de Pedro, es substancialmente de diversa perfección que la de Pablo. Y aquí radica el verdadero individualismo tomista, no en una mera distinción accidental de la perfección.

Con esto hemos aludido ya, al formular nuestro punto de vista, a la distinción que ciertos tomistas parecen haber olvidado, y que hubiera resuelto sus dificultades. Ningún verdadero tomista niega el axioma: «*substantia non*

[22] Thomas, I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[23] Ib. (40, 21).
[24] Thomas, ib.
[25] *De nom. Anal.*, c. 1.
[26] *Elementa phil.*, n. 531.

suscipit magis et minus» [27]. Pero sabe que esto sólo se aplica al ser específico de la substancia, no a su participación individual y física del ser específico. Que un individuo humano sea substancialmente más o menos perfecto en el cuerpo o en el alma, no cambia nada en la esencia, en la definicion del hombre como tal. El verdadero tomista sabe lo que el propio Tomás dice: «*Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia*» [28], o, como dice Cayetano: «*quae ex principiis definitivis constat*» [29]. Y esta distinción la hacen ambos, Tomás y Cayetano, aplicándola precisamente a nuestro problema. ¿Cómo se ha de concebir, preguntamos nosotros, la individuación en general, sin que toque al ser substancial del individuo? ¿No tendríamos entonces casi exactamente la misma teoría de los ultrarrealistas monistas, de un Escoto Eriúgena o de un Guillermo de Champeaux, que afirmaban que los individuos humanos sólo se diferenciaban accidentalmente? En tal caso, no llegaríamos ciertamente muy lejos con el individualismo tomista. Entonces se amontonarían dificultades sobre dificultades. Que el entendimiento y la voluntad y las diversas facultades sensitivas del hombre sean -no, por cierto, específicamente, sino físicamente- totalmente diversas y de perfección totalmente diversa [30], tienen que concederlo también nuestros adversarios. De lo contrario, suprimirían también las más importantes diferencias accidentales entre los individuos. Ahora bien: el alma y el compuesto de alma y cuerpo son el sujeto y la causa de todas las facultades humanas [31]. ¿Cómo se pretenderá explicar entonces, sin violar el principio de causalidad, las perfecciones, por completo diversas individualmente, de las facultades del alma, sin referirlas a almas y naturalezas particulares individualmente diversas?

Si, por el contrario, la individuación comprende el ser substancial mismo, resulta que la substancia individual, en cuanto tal, por estar individualizada y ser diversa de todas las demás tendrá físicamente su propio ser y, por

[27] «*Esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit... unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus.*» I, 76, 4 ad 4. Lo mismo en *De spirit. creat.*, a. 3 ad 13.

[28] II C.G. 81: «*Dicendum quod differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum.*» I 85, 7 ad 3.

[29] «*Aliud enim est dicere: omnis distinctio formalis est specifica; aliud, omnis distinctio formarum. Distinctio enim formalis, cum sit illa quae ex principiis definitivis constat, specifica est... Distinctio autem formarum, cum sit undecumque inter formas divisio accidat, in duabus animabus separat, id est invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatae sunt.*» *De ente et essent.* (Ed. Lugduni, q. 13, p. 214. En la edición dirigia por De María constituye la q. 14).

[30] I 85, 7.

[31] I 77, 6 y ad 2.

consiguiente, su propia perfección, diversa de todas las demás, porque la perfección sigue al ser. Entonces, entre dos individuos no habrá ciertamente una diferencia específica, sino una diferencia física o numéricamente substancial. Entonces, lógicamente, la forma substancial de un individuo y la materia correspondiente a ella tienen que diferenciarse también de todas las demás con una diversidad numéricamente substancial, puesto que de ellas surge la naturaleza individual. Pero la causa constitutiva de toda esta individuación es el principio de individuación, que es en el tomismo la *materia quantitate signata*. Según esto, la forma individual se individualiza por el hecho de que, a diferencia de toda otra y de acuerdo con su ser substancial, está ordenada a esta materia y adaptada a ella, e incluso el alma espiritual del hombre es creada por Dios con esta ordenación substancial hacia este cuerpo. De ambos, es decir, de esta forma y de esta materia, surge esta naturaleza individual, diversa de todas las demás; de lo contrario, no estaría individualizada. Esta naturaleza individual es, a su vez, sujeto físico y causa de las facultades, en absoluto peculiares físicamente, de este hombre, que por su pensamiento, su voluntad y sus sentidos, por sus disposiciones físicas, psíquicas, intelectuales y morales, se diversifica innegablemente de todos los demás -no esencialmente, es cierto, pero sí individualmente-. Todo lo que acabamos de decir puede resumirse en una breve frase: todo hombre es físico-substancialmente una participación, totalmente particular y diversa, de la naturaleza humana [32].

¿Pertenece esta tesis verdaderamente al tomismo primitivo? Examínese con detenimiento. Se llegará a la conviccón de que Tomás y Cayetano entendieron la individuación completamente en este sentido [33]. Perdónenos el lector si introducimos aquí en el texto citas latinas un poco excesivas. Esto nos dará más claridad.

Ya la afirmación: «*natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia*» [34], «la naturaleza común -y, por tanto, específica- recibe la distinción y la multiplicidad de los principios individuantes», parece decir claramente que la naturaleza específica misma sufre por medio de la individuación una división y multiplicación. Y, si se tiene en cuenta que Tomás hace esta afirmación en el artículo en que combate la doctrina averroísta-sigeriana de un alma humana físicamente común -*intellectus numerice unus*- salta a la vista la importancia de nuestro aserto. Asimismo es

[32] Tampoco a la *qualitas*, cuando se considera específicamente, puede aplicarse el principio: «*suscipit magis et minus*». Si a tal y tal especie de la cualidad -no se puede aplicar a todas- corresponden especialmente el «*magis*» y el «*minus*», esto se debe a la especial variabilidad de la misma en el orden físico.

[33] Vid. Sto. Tomás, especialmente II C.G., c. 81; Cayetano, *De ente et essent.*, q. 13.

[34] *S. Th.*, I 76, 2 ad 3.

el propio Tomás quien dice: las formas individualizadas de las cosas se diversifican individualmente según la materia que las individualiza: «*Sunt enim diversorum individuorum diversae formae secundum materiam diversificatae*» [35]; y Cayetano enseña lo mismo [36]. Otra vez es Tomás -y Cayetano está con él de acuerdo [37]- quien nos enseña que las formas individuales, y, consiguientemente, también las almas, son diversas, según la ordenación o adaptación, substancialmente diversas, a éste o a aquel cuerpo [38]. De aquí también el principio tomista: «*quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam*» [39], y aquel otro principio según el cual los niños se asemejan a los padres incluso en lo que se refiere al alma [40]. Finalmente, en completo acuerdo con lo dicho, proclama Tomás formalmente la diversidad substancial entre dos individuos de la misma especie, aun a pesar de su unidad específica: «*Multitudo igitur animarum... consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius, non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae... sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora: haec enim anima est commensurata huic corpori, illa autem alii et sic de omnibus*» [41]. Más aún. Con un rigor casi desconcertante, llega a decir Tomás: la esencia individual de este fuego es distinta de la de aquel fuego, a pesar de que específicamente pertenecen a la misma especie: «*constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis nec alia forma secundum speciem*» [42].

Creo que, teniendo en cuenta estas citas de Tomás y Cayetano, podríamos considerar justificadamente nuestra concepción de la diversidad y perfección concretamente substanciales de los individuos de una misma especie como parte de la doctrina del tomismo primitivo. Por lo demás, esta misma con-

---

[35] I 85, 7 ad 3.

[36] «*Unde haec anima ab illa primo differt, quia haec est proprius actus hujus corporis, illa vero proprius actus alterius.*» *De ente et essent.*, q. 13, página 213.

[37] «*Nos autem peripatetica fundamenta sequentes, animam individuari commensuratione substantiali ad hoc corpus dicimus.*» Ib., p. 712. «*Cum ergo dicitur quod animae suis commensurationibus individuantur, intelligendum est commensurationibus substantialibus, quae sunt res absolutae a terminis, etsi non a receptivis.*» Ib., p. 213.

[38] «*Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit, quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut eorum distinctio ex unione ad corpus quadammodo proveniat.*» *Pot.*, q. 3 ad 10; lo mismo, a. 9 ad 7; II C.G., c. 81; *De spirit. creat.*, a. 9 ad 4.

[39] I, 85, 7.

[40] II C.G., 81.

[41] II C.G., 81.

[42] II C.G., 81; Cayetano: «*Sic quoque de essentia hujus animae est commensuratio ad hoc corpus.*» *De ente et essent.*, q. 13, p. 213.

cepción ha sido recientemente defendida desde un punto de vista filosófico-natural por Matías Thiel, O.S.B., en un trabajo fundamental.

Es completamente inexplicable para nosotros cómo se puede seguir esgrimiendo siempre -así se ha vuelto a hacer recientemente- el individualismo de Duns Escoto frente al de Sto. Tomás. ¿Es que se ignora lo que aquél escribió en la Oxoniense, con toda seguridad auténtica, en l. II, d. 3, q. 1-7? Según él, en el individuo mismo la *forma substantialis* en cuanto tal es *communis*, la materia también *communis* y asimismo *communis* la *natura specifica* resultante de ambas, las cuales no pertenecen a un individuo hasta que se les añade la *haecceitas* -no son individualizadas en sí, permanecen *de se* lo que en sí son [43]. Según Tomás, la forma está individualizada en cada individuo de diverso modo, igualmente la materia y consiguientemente la naturaleza de la cosa resultante de ambas, como acabamos de ver. Así, pues, ¿quién ha hecho más justicia al individualismo, Tomás o Escoto? ¿Es que acaso se ha confundido en el «*Doctor subtilis*» el «individualismo» con el «voluntarismo»? Sin embargo, éstos son dos problemas totalmente diversos.

No intentamos esbozar aquí un cuadro aproximado de la importancia del individualismo tomista. Para ello tendríamos que meternos por todos los campos del saber teórico-práctico, como la psicología, medicina, moral, fisiología, sociología, pedagogía, etcétera, donde con razón podría discutirse nuestra competencia. Tampoco es que subestimemos la influencia de lo específico. Es, en cada individuo humano, fundamental y normativo. Pero lo específico desempeña siempre su papel en una especial participación individual de la naturaleza específica, que en mí y en tí es substancial -físicamente distinta, y por tanto, diversa, más o menos perfecta-. Quien no considere al individuo humano como un pequeño mundo aislado, como una substancia individual diversa de todo otro hombre, la cual resulta de este cuerpo y de esta alma, como esta naturaleza individual, con este grado físico del ser, con estas disposiciones anímico-corporales, con todo aquello que por medio de la generación substancial trajo consigo en el nacimiento o no trajo consigo o lo trajo mutilado, no podrá, a nuestro parecer, juzgar siquiera con algún acierto las aptitudes peculiares, ni las pasiones ni las actividades del individuo humano. La importancia que esto tiene en el campo de la educación, o para juzgar la responsabilidad en el tribunal de la penitencia, o ante el foro civil, es incalculable. A Dios sólo está reservado el juicio absolutamente exacto sobre esto. A nosotros este pensamiento debe hacernos, por lo menos, cautos y prudentes, y justos, hasta cierto punto, al juzgar a los otros. Cada uno de

[43] Vid. principalmente *Oxon.*, II, d. 3, q. 6; lo mismo enseña también en *Oxon.*, l. III, d. 22, q. unic. Vid. Dr. Johannes Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus, O.F.M., von der Natura communis*, p. 43 ss. (Friburgo, Suiza, 1927). Kraus tiene sobre todo el mérito de haber comprobado en manuscritos el texto actual de la Oxoniense.

nosotros no es más que una muy relativa participación del hombre ideal o de la naturaleza humana específica, que es la norma y medida de todo el ser humano, y de la que sólo el λογος encarnado participó plenamente, mientras que nosotros, en diverso grado, siempre permanecemos *in potentia* con relación al ideal. Aquí está también la solución para el problema del «superhombre» -Filón de Alejandría había hablado, siglos antes que Goethe y Nietzsche, de un υπερανθροπος-.

Nuestra interpretación del individualismo tomista proyectaría luz especialmente sobre el tan discutido problema feminista. Contra el platonismo antiguo y algunos escritores de los primeros siglos del Cristianismo, inspirados por aquél, Agustín y Tomás atribuyen a la mujer igualdad esencial con el hombre: «*idem secundum speciem*» [44]. No obstante, ambos atribuyen al hombre mayor agudeza de espíritu [45]. ¿Cómo explicar esto? Aquí tiene validez nuevamente el principio: «*natura communis multiplicatur secundum principia individuantia*» [46]. De acuerdo con sus principios individuantes, que son físicamente peculiares de la mujer en cuanto tal, la mujer es eminentemente pasiva, al contrario que el hombre, que es activo [47]. Con esto concuerda la fisiología. De aquí la excelsa grandeza de la mujer en el terreno del sufrimiento, del sacrificio, de la heroica entrega a los suyos. El hecho de que de cuando en cuando hubiera y haya todavía mujeres que por la agudeza de su espíritu y por su talento de gobierno superan a muchos hombres, no echa por tierra lo dicho. La estabilidad es posible hasta cierto punto, incluso tratándose de los principios individuantes, y se compagina con lo que a cada individuo le es exclusivamente propio. Hay caracteres individuales que son comunes. Pero no son universales, ni, por consiguiente, sin excepción, como la estabilidad de lo específico.

Este último pensamiento me hace volver a la analogía. La larga digresión acerca del individualismo tomista no fue un total apartamiento de nuestro tema. Esto, aunque no fuera más que por el hecho de que la multiplicidad de las cosas, en la que se basa toda analogía, encuentra su broche de oro en la diversidad individual-sustancial de los individuos. Luego, y sobre todo, porque las analogías puramente externas y los argumentos analógicos, de que tanto hablan los modernos, radican en la semejanza y en lo común de lo individual con lo individual. Este es también el profundo motivo de que tales argumentos analógicos nunca puedan constituir pruebas ni puedan tener fuerza demostrativa convincente.

---

[44] *S. Th.*, I, q. 2, 2 ad 2.

[45] «*Naturaliter femina subjecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis.*» Ib.

[46] I, 76, 2 ad 3.

[47] II *Sent.*, d. 21, q. 2 a. 1; III C.G., 123; *in I Cor.*, 11, 3.

β) La unidad de la multiplicidad en el ser trascendental

La verdadera analogía tiene como supuesto necesario la multiplicidad real de las cosas del mundo. Pero no menos imperiosamente requiere la unidad de la multiplicidad en el ser trascendental como un supuesto imprescindible.

Pero, ante todo, precisemos el sentido de nuestra afirmación. ¿Qué entendemos aquí por ser trascendental? ¿Qué entendemos aquí por analogía verdadera? A la primera pregunta contestamos: Por ser trascendental entendemos aquí no sólo el ser mismo, el más primitivo y fundamental de todos los conceptos, sino todos los conceptos trascendentales que le siguen, como la unidad, la verdad y la bondad, o lo constituyen, como el acto y la potencia, la esencia y la existencia; más aún, incluímos aquí también todos los conceptos supracategoriales, como la causa y el efecto, en su concatenación interna e indestructible con el ser. En una palabra: hablamos aquí de todos los trascentales en su unión con el ser. A la segunda pregunta contestamos así: Una analogía verdadera es para nosotros solamente aquella que posee valor científicamente probatibo, y esto, según las leyes de la demostración, sólo se da cuando los miembros de la analogía -*analogata*-, a pesar de su mutua diversidad específica o genérica, se identifian de algún modo en un tercero, lo cual, a su vez, supone que este tercero -*analogum*- conviene a todos los miembros de la analogía formal entitativamente, y, por tanto, por necesidad interna, aunque no sea en la misma medida. Sólo esta analogía es verdaderamente metafísica. Sin aquella interna y necesaria concatenación óntica, falta al argumento analógico el verdadero *terminus medius*, y, por consiguiente, el valor probatibo, es decir, científico. Sin ella, la conexión entre *analogum* y *analogata* y, consecuentemente, entre los *analogata*, es puramente accidental, y entonces se aplica la sentencia del antiguo Maestro: «Con lo accidental no tiene nada que ver la ciencia.» -«*επιστημη ουκ εστι του συμβεβηκοτος*» [48].

Ahora planteo yo este problema: ¿Existe en el mundo categorial de los conceptos, sin una relación a lo trascendental, semejante analogía metafísica, es decir, una unidad proporcional del ser que una formalmente y con necesidad interna en un tercero una pluralidad de cosas diversas? No lo creo. Es cierto que hay más de un ejemplo desconcertante, que a primera vista parece demostrar que así es. Sólo ahondando un poco se descubre con frecuencia que, en realidad, anda siempre oculto en el juego algún trascendental. Por lo demás, todavía podemos examinar con más exactitud el problema. Podemos reducir las diversidades de las cosas a cinco clases, relacionadas con los cinco *praedicabilia*, a saber: genérica, específica, específico-diferencial, propia y accidental. ¿Qué unidad de lo diverso es posible en estos cinco casos?

[48] V *Met.*, c. 2 (II, 536, 38).

Veámoslo. 1) La diversidad genérica se refiere o bien a los géneros supremos o bien a los géneros que están incluidos como especies en un género superior. ¿Qué unidad del ser es posible entre los géneros supremos, que llamamos categorías -substancia, cualidad, relación, etc.-? Sin hacer referencia al ser trascendental, absolutamente ninguna. Al contrario; se excluyen formalmente por definición. La substancia nunca es cualidad ni relación. Caen bajo la *denominatio extrinseca*. Aquí sólo hay analogía en cuanto que participan del *ens* trascendental, porque la substancia, la cantidad y la cualidad son ser. Aquí se realiza, pues, con toda evidencia, nuestra tesis: solamente lo trascendental hace posible la analogía. También es verdad que los *genera*, *species* y *differentiae specificae* de una categoría -por ejemplo, de la cualidad- no tienen absolutamente nada que ver con los *genera*, *species* y *differentiae* de otra categoría -por ejemplo, de la substancia-, como ya Aristóteles puso de relieve [49]. Se excluyen mutua y formalmente. Sigamos adelante. ¿Pueden géneros que están subordinados a una misma categoría de un género superior ser analógicamente predicados de un tercero? A mí me parece esto absolutamente imposible. La única unidad superior del ser la tienen evidentemente dos géneros diversos solamente en el género superior; pero éste se predica de ellos unívocamente. Por consiguiente, tampoco aquí existe ninguna analogía. 2) Pero en lo específicamente diferenciado -por ejemplo, hombre y animal irracional-, ¿no son posibles las analogías? Externas y accidentales, sin duda. Pero, con relación al ser interno y necesario del hombre y del animal irracional, y esto es lo que únicamente importa en la analogía metafísica, es absolutamente imposible una unidad analógica del ser en un tercero. La única unidad interna del ser que es posible entre ellos, la tienen ambos en su género próximo, que se predica de ellos unívocamente, o en otro género superior o en otro más alto todavía -por ejemplo, ser vivo, substancia corpórea-, todos los cuales pertenecen a la *univocatio*. 3) Lo mismo esencialmente se aplica a las diferencias específicas que constituyen las especies y tienen, a su vez, la unidad del ser en el género, y se predican unívocamente de lo que está incluido en la especie. 4) Mayor es, en apariencia, la dificultad con respecto a lo diverso propio. En realidad, se predica unívocamente de lo que le está subordinado, lo mismo que los tres primeros predicables. Pero aquí es preciso tocar la relación de la primera categoría, «substancia», con los nueve accidentes predicables.

Ningún accidente puede existir sin la substancia; y existen en ella necesaria o accidentalmente. Si existen necesariamente en una substancia, son, ya se trate de cantidad o cualidad o relación, *propria*; es decir, propiedades necesarias de la especie substancial en cuestión. Así, la cantidad pertenece

[49] *De Categ.*, c. 2 (I, 2, 11).

necesariamente a la substancia corpórea. Pues bien: ¿no sería posible que un mismo accidente fuera un *proprium* de substancias específicamente diversas, y, por tanto, pudiera predicarse analógicamente de ellas? En realidad, no es posible. Ningún *proprium* corresponde esencialmente a substancias diversas. De lo contrario, ya no sería un *proprium*. El *proprium* está determinado por la *essentia* de su sujeto y, por consiguiente, sólo a aquella substancia corresponde formalmente y *proprie*, y por eso sólo de ella se predica entitativamente y, también en este caso, unívocamente -*univoce*-. Y en cuanto que se predica de otro, no es un *proprium* y, consiguientemente, tampoco corresponde a este otro interna y necesariamente. Una ilustración sobremanera clara nos la ofrece el ejemplo de lo *sanum*, que, puesto que sólo al animal corresponde *proprie*, mientras que a la medicina y a la comida sólo les corresponde externamente, no da lugar a la analogía científica. Así, puede afirmarse de los accidentes en cuanto que están en la substancia como sujeto: o bien corresponden a un sujeto interna y necesariamente -sólo entonces son *propria*-, y en tal caso se predican de la multiplicidad unívocamente; o no son internamente necesarios, y entonces no nos ofrecen ninguna analogía metafísica. 5) Acerca de lo diverso accidental podríamos muy bien callar aquí, puesto que únicamente presenta ciertas semejanzas externas -*similitudines*-, ciertos rasgos individuales comunes, que luego ofrecen la base para la acostumbrada prueba de semejanza, prueba de ejemplo, el argumento de congruencia y el argumento de indicio, argumentos todos ellos que *ex natura sua* no pueden aspirar más que a una cierta probabilidad y que por eso están incluidos en el *syllogismus dialecticus*. No obstante he de hacer resaltar aquí que entre los modernos son precisamente estos argumentos los que casi exclusivamente se incluyen en la analogía, y esta denominación ha adquirido tal carta de ciudadanía, que hasta Federico Überweg pudo decir: «El argumento de la analogía es la conclusión que parte de lo especial o individual para llegar a otra cosa especial o individual coordinada a lo primero» [50]. Que esta analogía, que en muchos, por ejemplo, en los fenomenalistas, ni siquiera roza el ser o, a lo sumo, roza el inestable ser individual, no tiene nada que ver con nuestra analogía metafísica, en la que tiene que darse una concatenación óntica de los *analogata*, internamente necesaria, es cosa para todos evidente.

Ahora quiero hacer esta pregunta, y con ella resumo brevemente todo lo dicho: ¿Existen en el mundo categorial, además de las cuatro maneras de predicar: género, especie, diferencia y *proprium*, todas las cuales se predican unívocamente y con necesidad interna, un quinto predicable necesario? De ser así, tendríamos que ampliar el número de los predicables de cinco hasta seis. De lo contrario, no existe en el mundo categorial en cuanto tal ninguna

[50] *Syst. d. Log.*, §131.

analogía científica, ninguna analogía metafísica, puesto que sólo hay cuatro maneras posibles de predicables, todas unívocas y de necesidad interna.

Lo repito: Difícilmente podrá probarse que, sin hacer relación al ser trascendental, exista una verdadera analogía. Es cierto que los ejemplos, como ya dijimos arriba, son desconcertantes. Son desconcertantes a causa del número casi enorme de analogías totalmente diversas. Es que «analogía», en el sentido más amplio, significa sólo una «relación» mutua entre dos, una relación de uno a otro. Estas relaciones son innumerables en las matemáticas y en toda otra disciplina. Pero no toda relación entre dos es una analogía metafísica. Únicamente lo es aquella que significa una relación entitativa y necesaria, una relación óntica necesaria entre varios diversos. ¡Por tanto, fuera con todas las analogías puramente accidentales y externas! Desconcertantes son también los ejemplos, porque en muchas analogías, aparentemente categoriales, anda oculto un trascendental. Pudiéramos citar muchos de tales ejemplos. Quien tenga bien presentes los trascendentales: acto-potencia, esencia-existencia, causa-efecto, los encontrará en casi todas las analogías como *analogum* oculto [51]. Quisiera yo saber si hay alguna analogía en que no ande en juego, manifiesto u oculto, alguna de las cuatro causas.

Así llegamos a la solución positiva del problema, la cual resumimos en esta frase: la verdadera analogía tiene su patria únicamente en el mundo de los conceptos trascendentales. Va en cabeza el «ser» mismo. Síguenle, según la medida de la identidad con él o de la participación en él, los demás conceptos trascendentales. En realidad, los trascendentales, y sólo ellos, reúnen las dos condiciones esenciales que tienen que darse para que haya una analogía metafísica:

a) El *analogum* como tercero, en el cual convienen los diversos *analogata*, tiene que darse formalmente y con necesidad interna en todos los *analogata*, como arriba se ha hecho destacar repetidamente. Ahora bien: no solamente está el ser *formalissime* [52] en todos los géneros, especies, diferencias y propiedades de las cosas, sino que incluso constituye estos predicables [53], y, sin él, no existirían. «Haz desaparecer los trascendentales -dice el maestro de

[51] Así, cuando yo digo: el ojo, con relación a la vista, es como el entendimiento con relación al pensamiento, en el fondo está la causalidad como *analogum*. En la analogía: el sentido es, con relación a lo sensible, como el entendimiento con relación a lo inteligible, tenemos como *analogum* el acto y la potencia. Muchas proporciones de un miembro se convierten en evidentes analogías trascendentales al transformarse en proporciones de más de un miembro. Ejemplos: El punto dice relación a la línea; la materia, a la forma; el rey, al pueblo = el punto dice relación a la línea, como la causa al efecto; la materia a la forma, como la potencia al acto; el rey al pueblo, como la cabeza, «*principium*», a los miembros.

[52] I-II 94,2; *Pot.*, q. 3 a. 16 ad 4; IV *Met.*, lect. 1 y 5.

[53] «*Quaelibet natura essentialiter est ens.*» *Verit.* q. 1 a. 1.

Estagira- y no te quedará nada en absoluto» [54]. El ser es, por consiguiente, algo tan íntimo y tan absolutamente entitativo y necesario en todos los diversos *analogata*, que sin él no habría en absoluto ningún *analogatum*. El ser da a todas las cosas todo el ser, «*totum esse*», que poseen [55]. Por tanto, no puede predicarse de las cosas como algo absolutamente ajeno a ellas. Con esto tenemos ya una primera delimitación: el ser no pertenece al dominio de la *aequivocatio* [56].

Una segunda delimitación sigue inmediatamente a la primera. En el ser se da la segunda condición de la verdadera analogía. El ser trascendental no puede ser jamás un *univocum*. No se predica en un solo sentido, sino, como ya observó Aristóteles, «múltiplemente» -πολλαχως- [57]. Si se predicara unívocamente de todas las cosas, a las cuales constituye esencialmente, sólo habría lógicamente una esencia, y, por consiguiente, un solo ser, y, por tanto, ninguna diversidad de las cosas -monismo-. Es decir, que la *univocatio entis* destruiría la multiplicidad real de las cosas. Y no sólo esto: destruiría también forzosamente todos los géneros y especies, todas las diferencias y clases en general, porque si el ser se predicara unívocamente, él mismo sería un género. Lo cual es imposible, porque todo género tiene diferencias, que están fuera de su esencia, y en este caso no habría ninguna diferencia que no estuviera contenida en el ser, porque el no ser no puede ser diferencia [58]. De aquí la profunda observación del maestro de la metafísica: el ser no puede ser ni género [59], ni especie, ni diferencia [60], porque sólo se predica, como lo bueno, «analógicamente» -κατανάλογιαν- como intermediario entre *aequivocatio* y *univocatio* [61]. El profundo sentido de este «intermediario», es decir, de la analogía, vamos a determinarlo a continuación, al hablar de la esencia de la analogía.

Si volvemos nuestra consideración sobre lo que hemos dicho acerca de los dos supuestos absolutamente necesarios de la analogía metafísica, nos encontramos a cada paso con la doctrina del acto y la potencia. Sólo el ser potencial hace posible la multiplicidad de las cosas actualmente existentes. Los diversos géneros, especies, diferencias, etc., del mundo categorial están coordinados y subordinados, y esto, a su vez, lógica y ontológicamente, en una diversa proporción de acto y potencia. La *analogia inaequalitatis* dice relación a

[54] X *Met.*, 1 (II 585, 39).
[55] *Verit.*, q. 1 a. 1.
[56] X *Met.*, 1 (II, 585, 45), 5; Thomas, I 13, 10 ad 4.
[57] V *Met.*, 2 (II 535, 23).
[58] I 3, 5; I C.G., 25.
[59] II *Met.*, 3 (II 493, 38).
[60] X *Met.*, 1 (II 585, 40 ss.
[61] I *Eth. Nic.*, c. 6 (II 4, 23 y 5, 15).

una diversa actuación específica de los géneros. Las substancias individuales, individualmente diversas, perfectas e imperfectas, están, en cuanto participaciones diversas de la *species specialissima*, en diverso grado de potencia con relación a esta última. «El último fundamento metafísico de toda analogía es la doctrina del acto y la potencia», ha dicho Feckes [62]. Esto es completamente exacto. Los *analogata*, esencialmente diversos entre sí, sólo pueden hallar unidad en un tercero más alto, en cuanto están en potencia con relación a él. Y sólo pueden estarlo en cuanto que el ser que realmente hay en ellos, pero que está escindido, limitado, disgregado y, por tanto, en potencia, dice relación al ser trascendental como a su acto. Toda analogía es una *relatio*. La analogía metafísica radica en la relación trascendental en la que todo lo inferior = el ser categorial en cuanto potencial, está ordenado al ser trascendental por necesidad interna, puesto que lo está entitativamente, y encuentra en él ontológicamente su unidad, porque el ser en cuanto ser sólo implica ser, sin ningún defecto, sin no ser, es decir, acto puro. Pues bien: si en el *ordine causae efficientis* se ha demostrado que, teniendo en cuenta la potencialidad de las cosas terrenas, no se puede menos que admitir la existencia de un *ens a se*, de un *actus purus*, resulta que la aplicación del ser trascendental a Dios, puesto que este ser no expresa conceptualmente más que ser, perfección pura, nos hace posible un conocimiento de Dios real y efectivo, aunque imperfecto, porque no pasa de ser analógico. La doctrina del acto y la potencia es, en efecto, el último fundamento metafísico de la verdadera analogía y del verdadero conocimiento analógico de Dios.

B) La esencia de la analogía

Aquí está el punto de gravedad de todo el problema, pero también su mayor dificultad. Penetremos en él un poco más, con precaución y gradualmente. Avanzando de lo más fácil a lo difícil, se nos hará la dificultad misma más fácil y comprensible.

Ya el sentido etimológico de la palabra: $\alpha\nu\alpha\lambda o\gamma\iota\alpha$ = «relación correspondiente, concordancia o proporción entre varios», nos acerca un poco más al objeto. De aquí el empleo frecuente y totalmente justificado de la palabra «*proportio*» -proporción-, por «analogía» entre los latinos, como Cicerón [63], Quintiliano [64], Agustín [65], que también tradujeron el «$\kappa\alpha\tau\alpha\nu\alpha\lambda o\gamma\iota\alpha\nu$» aristotélico por «*secundum proportionem*» [66]. Completamente de acuerdo con

[62] *Probleme der Gotteserkenntnis*, p. 162.
[63] *De Univers.*, 12.
[64] *Inst. Orat.*, l. I 8; V 11.
[65] *De Musica*, 1, I c. 12 (P.L., 32, 1097).
[66] Vid. para Aristóteles, II *Anal. Post.*, c. 13, la traducción latina de la edición Didot,

esto, también los grandes escolásticos, como Tomás de Aquino [67] y Buenaventura [68], emplean con frecuencia, en lugar de las expresiones analogía, *analogice*, los términos *proportio*, *secundum proportionem*, *proportionaliter*. Con esto tenemos ya un primer elemento importante: la analogía es, según su sentido más radical, algo relativo, algo proporcional, algo que se desprende de la comparación de varios.

Esto nos lleva a un segundo elemento. Nos indica el origen matemático de la doctrina filosófica de la analogía. Es, en el fondo, una doctrina de la proporción, que ha sido tomado de las matemáticas: «*proportio, propie loquendo, nihil aliud est quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod aequalis sit una alteri vel tripla*» [69]. Aquí se trata, pues, de mera proporciones de magnitud, que surgen como unidades de la comparación de diversos números o figuras y, por consiguiente, *eo ipso* representan algo relativo, algo proporcional, porque proceden de la comparación a otro como la mitad, o un tercio, o un cuarto, o viceversa; como el doble, el triple, el cuádruple, etcétera. Todas éstas son unidades en lo diverso. Cuando el matemático afirma la unidad proporcional entre dos proporciones simples, por ejemplo: $4 : 8 = 100 : 200$, nos encontramos ante una auténtica ecuación matemática -*proportionalitas*- [70], que, trasplantada al terreno metafísico, encarna, como veremos, el auténtico tipo característico de la analogía metafísica. Ya esto nos manifiesta claramente con cuánta razón observa Feckes [71], frente al docto jesuita Prywara, que expresiones como «comparación» y «comparativamente» quedan muy lejos de la verdadera analogía metafísica. Suenan algo así como «metafórico». Una «igualdad» de ecuación es mucho más que una «comparación». Ya en la doctrina matemática de la proporción, que aritmética y geométricamente es, por cierto, capaz de una variedad inagotable, están incluidas dos ideas que tienen gran importancia para el traslado de aquélla al campo filosófico: la unidad, a pesar de la diversidad. Ningún número es igual o idéntico a otro. Esto ni siquiera se puede imaginar. Son, por tanto, diversos. Y, sin embargo, hay entre los números y entre los grupos de números unidades proporcionales, la unidad del todo, de la mitad, del tercio, de la centésima, etc. No son, por consiguiente, absolutamente diversos. Sus proporciones están en

I 167, 48, y para II *Anal. Post.*, c. 14, donde καταναλογιαν, como en muchas otras ocasiones, se traduce por: *secundum proportionem* Did., I 169, 24.

[67] *Anal. Post.*, 1. II, lect. 17; ib. lect. 19; I *Eth.*, lect. 7; V *Eth.*, lect. 5; en *Verit.*, II ss., dice breve y claramente: «*secundum analogiam quod nihil est aliud quam secundum proportionem*».

[68] I *Sent.*, d. 1 a. 3, q. 1.

[69] *Verit.*, 8 1 ad 6.

[70] Aristóteles, V *Eth.*, c. 3; Thomas, *in V Eth.*, lect. 5. Sigo siempre para los comentarios de Sto. Tomás la edición Vivès, de París.

[71] *Probleme der Gotteserkenntnis*, p. 150.

el medio entre la absoluta identidad y la absoluta diversidad. Constituyen una identidad relativa.

Esto nos explica en cierto modo otro elemento: la traslación de la doctrina matemática de la proporción al campo filosófico, metafísico: «*exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet ad rem alteram proportio nominetur, sicut dicitur materia esse proportionata formae*» [72]. Aparentemente, este paso es un salto atrevido. En realidad, significa la traslación de la proporción puramente cuantitativa al orden del ser de las cosas. Pero el salto se justifica tanto gnoseológica como ontológicamente. Gnoseológicamente: en cuanto que el camino natural del conocimiento, ya que todo nuestro conocimiento procede del mundo sensible, nos eleva, por medio de la abstracción, de lo físico a los conceptos matemáticos y de éstos a los metafísicos [73]. Ontológicamente: porque, si las esencias de las cosas en sentido ascendente son medidas completamente diversas de la participación en el ser y en sentido descendente miden también diversamente el ser individual, resulta que también en el orden del ser hay magnitudes ónticas completamente diversas, perfecciones ónticas mayores y menores, que, por consiguiente, están entre sí en proporciones completamente diversas, perfecciones ónticas mayores y menores, que, por consiguiente, están entre sí en proporciones completamente diversas, como en matemáticas las magnitudes puramente cuantitativas [74]. Quien esto niega, destruye también la multiplicidad de las cosas. Quien esto admite, encuentra plenamente justificada la traslación de las proporciones matemáticas a la metafísica -naturalmente, prescindiendo de la magnitud matemática puramente extensiva- [75]. Le parecerá completamente acertado que los aristotélicos distingan dos magnitudes o cantidades: la magnitud extensiva, que sirve de norma al matemático, y la magnitud intensiva, que, perteneciendo a la metafísica, mide diversamente el ser, la perfección del ser y el poder de actividad de las diversas cosas, y que puede producir tantas diversas proporciones de magnitud ontológica cuantas son las naturalezas y formas de las cosas en general: «*in tot distinguitur quot sunt naturae vel formae*» [76]. Así, nos resulta muy comprensible que Tomás diga: «toda relación

[72] *Verit.*, 8, 1 ad 6; *in Boëthii, De Trinit.*, q. 1 a. 2 ad 3; III C.G., 54.

[73] Aristóteles, V *Met.*, c. 1; VI c. 14; X c. 3 y 7; Tomás, *in Boëthii De Trinit.*, q. 5, a. 3; *in II Met.*, lect. 2. *S. Th.*, I 85, 1 ad 2; I-II 52,1. Aquí se trata continuamente de los tres célebres grados de abstracción, según los cuales se dividen las ciencias especulativas.

[74] «*Duplex est quantitas. Una sc. quae dicitur... quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est... Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicujus naturae vel formae... Primus autem effectus formae est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio.*» (1 42, 1 ad 1).

[75] *Verit.*, 8, 1 ad 6.

[76] «*Est autem duplex quantitas, sc. dimensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem; virtus enim rei est ipsius perfectio se-*

determinada de una cosa a otra es una proporción, por lo menos en sentido lato» [77], y lo es en tanto en cuanto varias cosas diversas convienen en un tercero. «*Proportio nihil aliud est quam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo*» [78]. Por consiguiente, es también la proporción ontológica o analogía algo eminentemente relativo, un ser proporcional, porque nace como unidad de las relaciones ónticas de varias cosas diversas. ¿Quién ha hecho resaltar este carácter relativo de la analogía más que Aristóteles, cuando dice que todo lo que se relaciona como lo uno a lo otro: «ως αλλο προς αλλο», pertenece a la analogía? [79].

Este carácter eminentemente relativo se expresa también -con esto nos acercamos un paso más a la dificultad principal- en la definición de la analogía. Los diversos términos empleados por el Aquinate para la definición de la analogía se refieren siempre a un mismo contenido. Ya sea que describamos la analogía diciendo: «*quorum nomen commune est et secundum illud nomen definitio rei partim eadem, partim diversa*» [80], ya: «*secundum proportionem eadem*» [81], ora: «*unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo convenientes*» [82], ora: «*secundum rationes quae partim sunt diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur*» [83] -todas estas expresiones quieren decir lo mismo-. Todas expresan los tres elementos de la analogía: el nombre común, los diversos *analogata* y el tercero en que todos convienen, el *analogum*: lo «*unum aliquid et idem*», que especialmente en la última fórmula se expresa con toda determinación. En todo caso este *analogum*, este tercer elemento unitivo de los diversos *analogata*, es formalmente el elemento principal de la analogía, y nos ajustamos al sentido y espíritu de Santo Tomás [84], al decir: toda verdadera analogía tiene ya en sí un *terminus principalis*, un punto cardinal en

cundum illud Philosophi in VII Phys.: unumquodque perfectum est quando attingit debitum propriae virtuti; et sic quantitas virtualis uniuscujusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur; nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo et latitudo et profundum et numerus in potentia; quantitas autem virtualis in tot distinguitur quot sunt naturae vel formae, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit.» *Verit.*, 29, 3.

[77] *Verit.*, 26, 1 ad 7.

[78] *in Boëthii, De Trinit.*, q. 1 a. 2 ad 3.

[79] IV *Met.*, 6 (II 520, 34).

[80] *In XI Met.*, lect. 3; *in I Eth.*, lect. 7; *S. Th.*, I 13, 5.

[81] *Verit.*, 2, 11.

[82] *In I Eth.*, lect. 7.

[83] *In IV Met.*, lect. 1.

[84] «*In omnibus nominibus quae de rebus pluris analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet ponatur in definitione omnium.*» I 13, 6.

torno al cual gira todo lo demás; y este papel desempéñalo precisamente el *analogum*, que constituye la unidad de los *analogata*.

Con esto hemos llegado a la dificultad capital del problema. ¿En qué consiste aquella unidad, aquel «*quid unum et idem*» de los *analogata*, esencialmente diversos, en el *analogum*? Este es el problema en torno al cual gira todo. Para llegar a la solución tenemos que sortear peligros a derecha e izquierda: Si decimos que el *analogum* -que no es más que el ser con los demás trascendentales- corresponde a los *analogata* en un sentido absolutamente uniforme, nos encontramos con que sólo tenemos *univocatio* y, por consiguiente, ninguna analogía y, por lo mismo, ninguna multiplicidad de las cosas, la cual, sin embargo, es un hecho. Pero si decimos que el *analogum* se predica de los *analogata* en un sentido absolutamente diverso, entonces sólo tenemos una *aequivocatio*, entonces los *analogata* no tienen ningún ser y, por consiguiente, tampoco habrá multiplicidad de las cosas. Por tanto, la analogía tiene que ser algo intermedio entre *univocatio* y *aequivocatio*, como enseñan Tomás [85], Cayetano [86], la escuela de Coímbra S.J., el Collegium Ripense [87] M.D., Juan de Santo Tomás [88], Suárez [89] y otros. Pero esto no soluciona el problema: ¿En qué consiste este intermedio? La advertencia de Cayetano para que se evite una aproximación demasiado fuerte de la analogía a la *aequivocatio*, por un lado, y a la *univocatio*, por otro [90], nos mueve a considerar aquí más detenidamente tres puntos de vista: analogía y *aequivocatio*, analogía y *univocatio*, la analogía en sí misma como intermedio entre ambas. Los puntos primero y segundo son de carácter crítico negativo, mientras que el tercero pretende darnos la solución positiva.

α) La analogía y la *aequivocatio*.

La solución del problema de la analogía será diversa, según la diversa teoría del conocimiento que cada uno defienda. Esto está fuera de toda duda. Y a la luz de esta verdad hemos llegado nosotros, al leer las obras que tratan de la analogía, al convencimiento de que la dificultad mencionada arriba puede e incluso tiene que ser todavía reducida a una fórmula más sencilla y, al mismo tiempo, más profunda. Como toda idea, también la de analogía tiene su *conceptus subjectivus* y *objectivus*. Hablando en sentido tomista, percibimos el objeto, la cosa misma, la *ratio rei*, antes que nuestra

[85] «*Iste modus communitatis (analogia) medius est inter puram aequivocationem et simplem univocationem.*» I 13, 5. Lo mismo en *XI Met.*, lect. 3.

[86] *De nom. Anal.*, c. 2 p. 254; c. 11 p. 279.

[87] Vid. Ramírez, op. cit., p. 18-19, que cita todavía a otros.

[88] *Cursus phil. thomist.*, Log., p. II, q. 13 a. 3.

[89] *Disp. Met.*, disp. 28, sect. 3, n. 20.

[90] *De nom. Anal.*, c. 11.

propia percepción, en la cual percibimos la cosa: porque, si no se percibiera ningún objeto, no habría ninguna percepción. Esto quiere decir: el *conceptus objectivus* es en el orden del conocimiento, en cuanto que es lo que es conocido, en cuanto conocimiento objetivo y real, anterior y más inmediato que el *conceptus subjectivus*, en el cual, «*in quo*», hemos conocido la cosa [91]. De esta concepción fundamental de nuestro conocimiento dependen la vida y la muerte del realismo, y también la suerte de la analogía como intermedio entre *univocatio* y *aequivocatio*. Si se considera el *conceptus objectivus* del ser en todos los *analogata*, ya como absolutamente uniforme = idéntico, ya como absolutamente diverso, queda *eo ipso* descartada la analogía como intermedio.

De aquí se derivan ciertas líneas directrices, que deben servir de norma en las relaciones entre la analogía y la *aequivocatio*, y deben evitar una aproximación excesiva entre ellas. Naturalmente, no hablamos aquí del idealismo. Con su negación del conocimiento del mundo extramental, el idealismo ha suprimido sencillamente todo *conceptus objectivus* real y, por consiguiente, toda efectiva multiplicidad de las cosas, y, por tanto, toda metafísica y toda analogía metafísica. Mucho más cerca de nosotros está en esto el empirismo, en cuanto que todavía defiende ciertos conocimientos extramentales empíricos. Mas, como quiera que niega todos los conceptos suprasensibles, quiditativamente comunes a muchos, le falta también todo *conceptus objectivus* uniforme en algún modo, y la analogía es absorbida por la *aequivocatio*, en la que a lo sumo se pone el mismo nombre, o bien la misma imagen sensible individual, como signo colectivo para una multitud de cosas aisladas, absolutamente diversas entitativamente. Es cierto que también el empirismo habla de analogías, más, incluso, que nosotros. Pero tales analogías no son más que semejanzas externas, que excluyen toda identidad, porque, como ya Ockham dijo con razón, nunca puede algo individual ser idéntico a otra cosa individual. Acabamos de nombrar a Ockham. Su nominalismo o «terminismo» no sólo fue precursor del empirismo moderno, sino que, además, implica la más radical reducción de toda la doctrina de los universales, de la *univocatio* y la analogía, a la mera *aequivocatio*; porque, si no hay ideas universales y fundamentadas en las cosas, si sólo hay cosas aisladas -*singularia*-, como afir-

[91] I 85, 2; vid. Gredt. *Elementa phil.*, n. 7. Hablamos sólo del conceptus objectivus, a pesar de que Suárez habla también del *conceptus subjectivus*, del cual llega a hacer depender al objetivo. Si se considera el *conceptus objectivus* desde el punto de vista tomista como «*repraesentatum*» y el *subjectivus* como *repraesentans*, todo en nuestra cuestión dependerá del objetivo. Vid. Juan de Sto. Tomás, *Log.*, p. II, q. 13 a 5; Gredt, ib. n. 176.

maron Pedro Auréolo [92], G. Durando [93] y Ockham [94], resultará que sólo hay nombres comunes, que se predican de cosas absolutamente diversas: «*quorum nomen solum commune est, ratio autem rei significatae per nomen diversa*» [95]. Por eso, para Ockham, el ser, en el cual radica toda la doctrina de la analogía, no está en las cosas [96]. La división de las categorías no tiene fundamento real en las cosas [97]; el motivo de esto es que, para él, no existe ningún *conceptus objectivus* universal y uniforme en cierto modo, pues sólo lo singular es real. Todo esto es lógico. Pero, ¿cómo llegaron propiamente estos «singularistas» a la negación de toda metafísica? Ciertos modernos, incluso escolásticos, están seriamente interesados en encontrar la respuesta a esta pregunta. Pues bien, eso sucedió así. Según Ockham, nuestro espíritu contempla directamente lo singular, lo individual-sensible. Este es el único conocimiento real, puesto que sólo existe lo singular. Posteriormente se forman todos los demás conocimientos abstractivo-universales, a imitación de este conocimiento contemplativo, para lo cual el espíritu forma sobre aquella imagen contemplativa, dejando a un lado la existencia, conceptos puramente subjetivos, cuyo objeto, sin embargo, es exactamente el mismo que el de la imagen contemplativa y, por consiguiente, algo singular [98]. Por tanto, no existe ningún *conceptus objetivus* idéntico para varias cosas y, en consecuencia, ninguna analogía del ser. Estas teorías contemplativas resurgen ahora en las modernas teorías de la analogía. Pensamos, al decir esto, en P. Descoqs, S.J. [99]. Que Descoqs, siguiendo a Suárez y en total consonancia con los tres mencionados singularistas: Auréolo [100], Durando [101] y Ockham [102], identifique sencillamente el principio de individuación con el individuo, nos choca menos, pero no deja de ser muy significativo. Interesante es también su «teoría de la contemplación del yo», que manifiesta notables puntos de contacto con Ockham. De la directa «contemplación del yo» -por consiguiente,

[92] I *Sent.*, d. 23, a. 2.

[93] II *Sent.*, d. 3, q. 2.

[94] I *Sent.*, d. 2, q. 4-8.

[95] *De Categ.*, c. 1; Thomas, *in IV Met.*, lect. 1.

[96] «*Unum et ens sunt ex rebus universalibus, quae non habent esse extra animam.*» I *Sent.*, d. 2, q. 4.

[97] «*Ista (praedicamentorum) non est divisio rerum extra animam, quia res extra animam non praedicantur de pluribus; non enim praedicatur nisi vox vel conceptus vel aliquod signum ad placitum institutum; sed ista est divisio vocum sive conceptuum sive intentionum in anima.*» *Expos. aur. Praed.*, c. 4 y 7.

[98] *I Sent. Prol.*, q. 1; d. 2, q. 4 y 7.

[99] Pedro Descoqs, S.J., *Institutiones Metaphysicae generalis*, Tomus I: «*De ente in communi*». París, 1925, p. 60 ss., 143 ss.

[100] II *Sent.*, d. 12, q. 1 a. 1 y 2.

[101] II *Sent.*, d. 3, q. 3.

[102] I *Sent.*, d. 2, q. 6.

de lo singular- del primer conocimiento, según él, y el único directo y real, quiere extraer, por imitación de lo contemplado y como copias, las ideas del ser y todos los demás conceptos universales. Que esto tiene un sabor muy nominalista y que con esta teoría, tanto el ser en cuanto *analogum* como los conceptos universales en cuanto *analogata*, tendrían que convertirse en meros signos subjetivos de cosas no conocidas en sí, es cosa que con razón ha hecho observar Gredt, O.S.B. [103]. Esta es una prueba más de que, sin la abstracción quiditativa de las ideas, la cual rechaza Descoqs, no podemos llegar ni a la metafísica ni a una analogía metafísica. Este fue ya el error fundamental de Ockham.

Todas estas «teorías contemplativas», que en estos tiempos brotan como hongos y que trastornan incluso a ciertos escolásticos modernos, son en realidad retoños plotinistas. El sistema de Plotino se apoya, en el terreno gnoseológico, fundamentalmente en la intuición. Con Plotino, príncipe del neoplatonismo, tiene también relaciones muy vivas la filosofía del devenir, tal como se ha desarrollado desde Heráclito a Bergson. También ella pone en peligro a toda analogía metafísica. Si no hay ser, sino únicamente devenir, caen al mismo tiempo el ser como *analogum* y las cosas como *analogata*. Con relación al conocimiento de Dios, nos ofrece la historia de la filosofía una ilustración interesante. El judío árabe Moisés Maimónides es combatido repetidas veces por Santo Tomás como adversario del conocimiento analógico de Dios [104]. Tomás lo incluye expresamente entre los defensores de la *aequivocatio* [105]. Efectivamente, Maimónides (†1204) defendió este punto de vista en su célebre *Guía de perplejos* (Moreh Nebûchîm) [106]. Tomás le reprocha el que, a pesar de haber considerado a Dios como causa de toda la sabiduría de las creaturas, de toda vida, de toda perfección terrena, haya puesto en duda que estas perfecciones se encuentren en Dios mismo [107]. En otras palabras: según Maimónides, podemos conocer la existencia de Dios, pero nada positivo de su naturaleza. Sabemos qué papel desempeñó este pensamiento en el primer periodo de la Escolástica. Remóntase hasta Plotino. El Dios de Plotino es, ciertamente, el poder primero e infinito -*πρωτη δυναμις*-, que todo lo crea y lo deviene todo. Pero no es bueno en sí, sino bueno para todos los otros -«*τοις*

[103] Vid. Gredt, «*Divus Thomas*», t. 5 (1927), p. 358-60.

[104] *Pot.*, q. 7, a. 5 y 7.

[105] «*Quidam autem aliter dixerunt quod de Deo et creaturam nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses*», q 7, a. 7.

[106] «*Quo circa ex his manifestum est ei qui intelligit naturam similitudinis, quod τo Ens vel existens et reliqua attributa, ut voluntas sapientia, potentia, vita Deo et aliis, cum nulla inter eos sit similitudo, mere aequivoce et ομωυιως, non autem analogice.*» Rabbi Mosis Majemonidis liber «*Ductor Perplexorum*», P. I, c. 56, ed. Basileae, 1629, p. 93.

[107] *Pot.*, 7, 5 y 7, 7.

δ αλλοις αγαθον»- [108]. En sí no es «ser», ni «espíritu», ni conocimiento, ni «substancia», que sólo devienen en la primera emanación, en el «*νους*» [109]. Por eso, nada puede ser predicado de él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida; niégale el ser mismo, y entonces lo comprendes [110]. La influencia de este agnosticismo la encontramos luego en la primitiva Escolástica, especialmente en Escoto Eriúgena (810-877), que llama a Dios la nada «*per excellentiam*» [111], y, a pesar de la revelación, se atreve a decir que las tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, junto con la unidad de la naturaleza divina, son «metáforas» [112]. Sólo a la luz de estas teorías podemos comprender la afirmación tan frecuentemente repetida en la Escolástica primitiva: únicamente conocemos «que» Dios existe, pero de ningún modo «cómo» es. También Eckehart, O.P., estaba influido por este plotinismo.

Como resultado de este primer estudio sobre la analogía y la *aequivocatio*, tenemos: el idealismo, empirismo y nominalismo, junto con la filosofía del devenir, antigua y moderna, son enemigos irreconciliables de toda analogía metafísica. Y lo son porque, o bien niegan la realidad del ser, es decir, su *conceptus objectivus* -y entonces ya no es posible un *analogum*-, o bien niegan toda unidad real del ser en las cosas -y entonces desaparecen el *analogum* y los *analogata*-. De ambos modos se suprime la efectiva multiplicidad de las cosas. Si el ser no es real, no existe cosa alguna. Si el ser no es real en las cosas, entonces las cosas no son, es decir, no hay multiplicidad real de las cosas. Así, pues, como condición absolutamente necesaria, sin la cual no es posible la analogía metafísica, tenemos lo siguiente: El *conceptus objectivus* del *ens analogum* tiene que expresar de algún modo una unidad real del ser, y, por consiguiente, una identidad real en los *analogata*. Cómo se ha de determinar más esta unidad e identidad, vamos a verlo a continuación.

β) La analogía y la *univocatio*

Primero, unas palabras sobre la esencia de la *univocatio*. Esto es necesario, porque ha sido y todavía es hoy mal entendida. Sin embargo, la definición del antiguo Maestro es clara: algo existente «entre muchos, cuyo nombre es el mismo, y, de acuerdo con el nombre, también la definición de la cosa es la misma» [113]. El pensamiento principal: un predicado de muchos según la

[108] *En.*, 6, lib. 9, c. 6 (Ed. Didot).
[109] *En.*, 5, lib. 3, c. 12; *En.*, 6 lib. 9, c. 6.
[110] *En.*, 3 lib. 8 c. 9 (Did. 188, 36).
[111] «*Dicitur (Deus) non esse et omnino nihil esse*», «*per excellentiam nihilum non immerito vocitatur.*» *De divis. Nat.*, lib. III, 19 (P.L., 122, 680-81).
[112] Ib., lib. I, 13 (457-58).
[113] «*ων το τε ονομα κοινον και ο κατα τουνομα λογος της ουσιας ο αυτος*». *Cat.*, c. 1.

misma definición esencial, según el mismo ser algo, lo expresa con frecuencia en términos precisos: «*secundum rationem omnino eandem*» [114], o, «*totaliter eandem*» [115]. También observa con acierto que todo *univocum* está incluido en uno de los cinco predicables -*genus, species, differentia, proprium, accidens*- [116]. Es igualmente claro que éstas son diversas participaciones del ser trascendental. Pero aquí es donde comienzan los errores de interpretación. Nuestra época, desgraciadamente, sólo puede concebir el «*ens*» en relación con su contenido existencial, y, sin embargo, toda la metafísica depende de la participación quiditativa del ser. ¿En qué sentido, pues, las cinco maneras de predicar son una participación del ser trascendental? Respuesta: no tienen de suyo nada que ver con la existencia [117]. Ellas, y por medio de ellas las categorías, son la multiplicación quiditativa del ente en la multiplicidad conceptual del mundo. Son la respuesta a la pregunta: ¿qué es lo que pertenece al ser constitutivo, al ser internamente necesario o no necesario de una cosa? Sólo esta concepción nos explica por qué las categorías no pueden reducirse a «substancia» y «accidente» como a los dos géneros supremos. Su diferenciación pertenece al modo de la existencia. Por eso, cuando en el terreno de los cinco predicables se habla de acto y potencia -por ejemplo, el género está en potencia con relación a la diferencia como acto-, esto se hace en un sentido metafórico, puramente lógico. Por eso no tiene nada que ver aquí la *compositio* de esencia y existencia. Santo Tomás, por su parte, tampoco supuso gnoseológicamente esta distinción para la prueba de la existencia de Dios o la analogía. Es lo último y lo más profundo en la cosa, pero no lo primero ni lo más inmediato en el orden del conocimiento.

Y ahora, la aproximación excesiva de la analogía a la *univocatio*. ¿Quién pertenece a esta corriente? Nombramos a dos representantes principales: Duns Escoto y Francisco Suárez.

Duns Escoto (†1308) fue también en este caso víctima de su formalismo. De él dijo Suárez que había atribuido al ser como tal un *conceptus objectivus* absolutamente uniforme [118]. Es cierto. Y esto le llevó a la *univocatio* del ser, la cual defiende abiertamente [119]. Para él, el ser como tal en las cosas mismas es una forma actual, absolutamente simple [120], que existe en Dios y en la creatura, en la substancia y en el accidente, en todos los géneros y

[114] *In IV Met.*, lect. 1.
[115] *In XI Met.*, lect. 3; *Verit.*, II, 11.
[116] I C.G., 32.
[117] Vid. Habbel, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*, p. 9 ss.
[118] *Disp. Met.*, disp. 2, sect. 2, n. 5.
[119] I *Ox.*, d. 3, q. 3; d. 8, q. 3.
[120] *Ox.*, d. 8, q. 3.

especies de las cosas, como la forma primera y más universal [121], por lo cual el ser tiene que predicarse de todo, no sólo «*secundum idem nomen*», sino también «*secundum eandem definitionem*», es decir, unívocamente, y sin esto sería absolutamente imposible todo conocimiento de Dios y de las cosas [122]. A esta actual inmanencia del «ser» en todas las cosas, según su *simplicíssima quidditas*, y a la *univocatio*, que le sigue en el orden de la predicación, llámalas Escoto «*primitas communitatis et praedicationis*» [123]. Escoto niega, sin embargo, con gran decisión, que Dios haya de caer por eso bajo un género [124]. También hace una fuerte limitación con relación a su *univocatio entis*. Es decir, que de las llamadas *passiones entis -unum, verum-* y de las últimas *differentiae rerum*, excluye la *univocatio entis*. De éstas sólo se predica el ser analógicamente. ¿Y por qué? Las *passiones entis*, como *unum* y *verum*, son para Escoto formas propias, que sólo se unen al ser como un «*additum*», igual que sucede con todo *proprium* al unirse a aquello de lo que es *proprium*. En consecuencia, el *ens ut sic* no está en ellas formal y actualmente; porque entonces no serían *propria*; pues una misma cosa no puede ser propiedad de sí misma, «*quia idem tunc esset passio sui ipsius*» [125]. Por consiguiente, el ser no puede predicarse de sus *passiones* unívocamente. Lo mismo puede decirse de las *ultimae differentiae*. Tampoco en ellas puede el ser estar formal y actualmente, porque las *differentiae* precisamente determinan al *ens determinabile* para la multiplicidad de las cosas diversas. Y es claro que no puede una misma cosa ser a la vez y en el mismo sentido «determinable» y «determinante» [126]. En ambos casos se puede hablar únicamente de un estar contenido «virtualmente» el ser en las *passiones* y *differentiae*, y, por consiguiente, sólo se predica de ellas analógicamente. Y en este sentido se puede afirmar que, según Escoto, el *ens* sólo se predica analógicamente de las cosas diversas en cuanto diversas, puesto que son diversas precisamente

[121] I *Ox.*, d. 3, q. 3, n. 8: «*Omnia enim genera et species et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quiditative.*»

[122] «*Quod Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente.*» I *Ox.*, d. 3, q. 3. n. 9. No ignoro que los seguidores del *Doctor subtilis* niegan generalmente el carácter extramental del *ens univocum* que Suárez le atribuyó, y que sólo aplican la *univocatio entis* al orden lógico, concediéndole en el orden físico un carácter solamente analógico. De esta manera no tendríamos en realidad más que una *analogia inaequalitatis*. Pero esta interpretación está muy lejos de resolver el problema y es difícilmente conciliable con Escoto mismo y con su formalismo, tanto más que él extiende su *univocatio entis* también a los *individua*. Con nuestra interpretación está asimismo de acuerdo la distinción que a continuación hace entre *ens* y *passiones eius* y entre *ens* y *differentiae ultimae*.

[123] I *Ox.*, d. 3, q. 3.

[124] I *Ox.*, d. 8, q. 3.

[125] I *Ox.*, d. 3, q. 3, n. 6-7.

[126] I *Ox.*, d. 3, q. n. 6.

por las *differentiae*.

¿No amenaza también esta teoría a la efectiva multiplicidad de las cosas, al fundamento de todo nuestro conocer? A nosotros nos parece que sí. Prescindamos aquí del rasgo eminentemente monista que no puede menos de haber en un primer ser extramental, unívocamente común a Dios y a la creatura y a todos los géneros. Pero, ¿es que en las *ultimae differentiae*, por las cuales precisamente el ser se divide en la multiplicidad del mundo, no se va a encontrar el ser actualmente? ¿Y a qué se reducen estas diferencias, si no tienen ser actual? ¿Y qué pasa entonces con la diferenciación y multiplicidad de las cosas? Suárez censuró dos cosas en este *ens univocum* de Escoto: en primer lugar, que, a pesar de todas las protestas del *Doctor subtilis*, coloca a Dios bajo un género, a saber: bajo el género de *ens*; en segundo término, que el *ens univocum* no podría estar realmente en lo que está bajo él [127]. En mi opinión, tiene razón Suárez.

El último juicio es tanto más llamativo cuanto que Francisco Suárez (†1617) simpatizaba extraordinariamente con Escoto en muchos problemas y también en el que nos ocupa [128]. Es cierto que no admite, según acabamos de ver, el ser como una forma extramental, uniformemente existente en las cosas [129]. Pero en nuestro mundo conceptual, en nuestro conocimiento, «*ex modo concipiendi nostro*» [130], el ser como tal tiene un *conceptus objectivus* absolutamente uniforme, que, prescindiendo por completo de los géneros y especies del ser y sin relación con ellos y sin ser un agregado de ellos, tiene inmediatamente su propio objeto -*objectum adaequatum*-, y éste siempre permanece el mismo, si se compara el ser con lo que está debajo de él -substancia, accidente- [131]. Esta tesis va expresamente dirigida contra Cayetano [132]. Mas, pregunto yo, si el ser en sí es un «ser objetivo» tan absolutamente uniforme como se ha dicho y, por consiguiente, corresponde por definición a la multiplicidad de las cosas, ¿no es, en tal caso, *univocum* y corresponde a muchos en el mismo sentido? Suárez ve este peligro y llama la atención sobre él inmediatamente

[127] *Disp. Met.*, d. 2, sect. 5, n. 10 y 16.

[128] Vid. especialmente d. 2, sect. 1 (*Opera omnia*, ed. Vivès, Parisis, 1861, v. 25, p. 64 ss.); dis. 28, sect. 3 (ib., v. 26, p. 13 ss); disp. 32, sect. 2 (ib., v. 26 p. 319 ss.).

[129] *Disp.*, 2, sect. 2, n. 5; sect. 5, n. 10 y 16.

[130] Ib., sect. 2, n. 5.

[131] Ib., *Disp.*, 2, sect 1, n. 11-14; sect. 2, n. 7-15; n. 22 y 34. Después de plantar su tesis defiende Suárez los siguientes puntos: «*Datur una ratio entis objectivas*» (sect. 2, n. 8); «*Ens non significat substantiam et accidens immediate*» (n. 9); «*Conceptus entis non includit genera omnia prima*» (n. 12); «*Conceptus entis objectivus praecisus est ab omni ratione particulari*» (n. 15); «*Conceptus entis, etiam ut comparatur ad inferiora, est praecisus ab illis*» (n. 34). Suárez no se cansa de acentuar esta absoluta unidad del *conceptus objectivus*.

[132] Ib., sect. 2, n. 4.

[133] y repetidas veces después [134]. Confiesa paladinamente que todos los defensores de la *univocatio entis* han apelado siempre a este *conceptus objectivus* único [135]. A pesar de ello, sigue sosteniéndolo *mordicus*, y antes estaría dispuesto a dar de mano a toda la doctrina de la analogía, que, al fin y al cabo, es incierta, que a prescindir de este único *conceptus objectivus* del ser: «*non solum assero omnia quae diximus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda*» [136].

A pesar de todo, Suárez quiere conservar la analogía del ser [137]. En favor de ella habla la *sententia communior* de Aristóteles, Tomás de Aquino, Averroes, Alejandro de Hales, Porfirio, Alberto, Amonio y los tomistas, que, en cambio, trataron injustificadamente de excluir el *conceptus unus objectivus* [138]. Mientras tanto, las dudas y vacilaciones no tienen fin en Suárez. A pesar de su tesis principal: el ser se predica analógicamente, vuelve a hacer después la limitación de que hay, sin embargo, casos en que el ser no se predica analógicamente, sino *univoce* [139]. Nueva vacilación: la solución de aquellos que, en el sentido de la analogía *inaequalitatis*, dijeron: el ser se predica en el terreno lógico *univoce* y en el físico *analogice*, considérala Suárez como una «*responsio probabilis: nimium tamen favet univocationi entis*» [140].

Mas pasemos ya a la cuestión principal. ¿En qué pone Suárez, puesto que lo *analogum* lo mismo que lo *univocum* tiene un *conceptus objectivus* absolutamente único, la diferencia entre *univocatio* y analogía? ¿No coinciden ambas? Así habría que creerlo. Ambas tendrían que predicarse «*secundum eandem rationem*» de las cosas que les están subordinadas, «*inferiora*». Suárez trata de escapar del lazo por medio de una distinción. Es preciso distinguir entre el contenido ideológico de ambas y su atribución. A lo *univocum* le corresponde no sólo el poseer un contenido absolutamente único, sino que, además, se atribuye a los inferiores en el mismo sentido, «*aequaliter*», y sin diferencia, sin especial relación a esto o a lo otro [141]. En cambio, aunque el ser como *ana-*

[133] Ib., n. 36.
[134] Ib., *Disp.*, 28, sect. 3, n. 9.
[135] Ib., *Disp.* 32, sect. 3, n. 2; disp. 28, sect. 3, n. 18. Aqui dice también de la solución tomista: «*Illa distinctio de ente includente vel non includente inferiora nihil refert ad eius analogiam explicandam.*»
[136] Ib., *Disp.*, 2, sect. 2, n. 36.
[137] Ib.
[138] Ib., *Disp.* 32, sect. 2, n. 3.
[139] «*Nihil vetat respectu aliquorum ens esse univocum.*» Ib., *Disp.* 28, sect. 3, n. 5.
[140] Ib., *Disp.* 28, sect. 3, n. 20.
[141] «*Nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ordine vel habitudine*

logum también es absolutamente único, tomado abstractamente en sí: «*licet ratio communis, ut abstracta, sit in se una*», se atribuye diversamente a Dios y a la creatura y a todo lo subordinado [142], y la diversidad de las cosas requiere esta diversa atribución de aquella *ratio communis* del ser; más aún, se puede incluso decir: aquella *ratio communis* del ser no es realmente, en sí, absolutamente uniforme ni la misma: «*non est omnino eadem quia non est ex se omnino uniformis*» [143].

Huelgan más comentarios sobre esta teoría. De lo expuesto salta formalmente a la vista: el *conceptus objectivus* del ser, absolutamente único, hubiera tenido que llevar lógicamente a Suárez a la *univocatio entis* y, por tanto, lógicamente también a la negación de toda verdadera analogía; pero también a la negación de la efectiva multiplicidad de las cosas. Para escapar a esta fatalísima consecuencia monista, Suárez se hizo víctima de vacilaciones, inconsecuencias y contradicciones y de un tan débil convencimiento de la importancia de la doctrina de la analogía, que apenas puede comprenderse todo esto en un hombre como él. Para nosotros se deduce aún esta otra conclusión complementaria: el *conceptus objectivus* del ser como *analogum* tiene, por cierto, que expresar una real unidad e identidad del ser -éste era el resultado de nuestro primer examen-, pero esta unidad e identidad no puede ser absoluta, sino únicamente relativa. Solamente así es lo *analogum* un intermedio entre lo *aequivocum* y lo *univocum*. Y añadimos: ambas conclusiones se apoyan en la efectiva multiplicidad de las cosas.

γ) La analogía misma.

El espíritu moderno difícilmente podrá comprender jamás la doctrina escolástica de la analogía, doctrina profundamente especulativa, si no se le indica que precisamente se apoya en la experiencia de los hechos. En esta experiencia se incluye la multiplicidad de las cosas, sin la cual cae por la base todo humano conocimiento. Ahora bien: esta multiplicidad apoya la analogía del ser, como hemos visto. Más aún, en cierto modo pudiéramos afirmar: la analogía es más fundamental que la *univocatio*, porque si el ser no se predica analógicamente, tampoco puede haber una cosa que se predique

unius ad alterum ad inferiora descendat.» *Disp.* 28, sect. 3, n. 17.

[142] Ib.

[143] «*Ideo licet ratio communis (entis), ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum et ideo licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua et ita debet definitio univocorum exponi.*» Ib., n. 21.

unívocamente de muchos, porque entonces ya no hay «muchos», sino sólo un «ser uniforme y absoluto», como afirmaba Parménides. De aquí la profunda sentencia del Aquinate: «*Sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogum quod est ens*» [144].

Tomemos ahora nuevamente el hilo. Como intermedio entre lo *aequivocum* y *univocum*, tiene que expresar el ser, en cuanto *analogum*, una unidad e identidad real, pero siempre relativa. ¿En qué consiste tal unidad? ¿En qué su relatividad? De aquí resultará, como tercera conclusión, el verdadero sentido de las definiciones de la analogía.

I.- La identidad de la analogía metafísica

En la confusión de la analogía metafísica con la analogía meramente externa y accidental está el error fundamental de la época contemporánea. De esta confusión han sido víctimas también, de cuando en cuando, algunos escolásticos. Y, sin embargo, la diferencia entre ambas analogías es grande. Ambas ocupan, afirmamos nosotros, ya en el mundo conceptual, como un todo, una posición completamente diversa. Bástanos pensar aquí en el árbol de Porfirio. Entonces nos parecerá esto evidente. La *univocatio* reina en las categorías en sentido ascendente y descendente. La analogía externa y accidental está en relación lateral, se halla entre diversos géneros y categorías, de los cuales ninguno puede estar entitativamente en otro. La analogía metafísica asciende de las categorías a los trascendentales, que constituyen interna y esencialmente el ser categorial. Sólo en esta analogía está lo análogo, digamos el ser, formalmente, y por necesidad interna en todos los *analogata* como una *forma inhaerens*, según dice Tomás [145], por lo cual Cayetano la considera como la única verdadera [146]. Sólo en ella es lo *analogum*, en lo cual se unen los *analogata*, algo idéntico, algo quiditativamente idéntico, aunque sólo relativamente, como después veremos. Para fundamentar esta identidad en lo *analogum* de la analogía metafísica, quisiéramos poner de relieve algunas razones especiales.

1.- Ya el que la analogía metafísica se derive de la matemática habla en favor de ello. Si decimos $2 : 4 = 6 : 12$, o $5 : 15 = 6 : 18$, trátase aquí siempre no de meras semejanzas, sino de efectivas identidades de magnitud, de la unidad del medio y de la unidad del tercio. De aquí la enorme diferencia entre proporciones de ecuación y comparaciones. Y, aun cuando la proporción

[144] I 13, 5 ad 1.

[145] *In I Eth.*, lect. 1.

[146] «*Praeponitur autem analogia haec ceteris... dignitate et nomine. Dignitate quidem, quia haec fit secundum genus causae formalis inhaerentis.*» «*Scimus siquidem secundum hanc analogiam rerum intrinsecas entitates, bonitates, veritates.*» *De nom. Anal.*, c. 3.

filosófica no pueda siempre ser delimitada con la misma exactitud que la matemática, la última sigue siendo siempre el modelo para el cálculo de las magnitudes del ser. Por consiguiente, siempre que convengan en el ser como *analogum* diversos *analogata*, esta comunidad de diversos en el ser tiene que ser considerada como una identidad y no como una mera *similitudo*. Naturalmente, los *analogata* entre sí sólo se hacen semejantes por medio de esta identidad, porque ellos en sí son, al mismo tiempo, diversos de los otros.

2.- Todavía más evidente se hace esto, si tenemos en cuenta la naturaleza de los trascendentales mismos, especialmente del ser, que es el *primum analogum* de todos los *analogata*. Todo lo múltiple y diverso en cuanto que y en la medida en que -aquí se dan grandos, naturalmente- se remonta al ser trascendental en cuanto tal, se hace en él algo único, algo idéntico. ¿Por qué? Porque el ser trascendental en cuanto tal es idéntico y singular (sin diferencias y sin pluralidad), pues precisamente es trascendental porque está por encima de toda multiplicidad. Por eso se identifica realmente con la unidad: «*ουδεν ετερον το εν παρα το ον*», repite incansablemente el antiguo Maestro [147]. En esta mismidad esencial radica el principio de identidad, piedra angular científica de todas las demás identidades. ¿Cómo han de convenir los *analogata* en este ser por medio de la participación en el ser, sin formar, naturalmente, según el grado en que convengan, una identidad, una unidad? Esto estaría en contradicción con la naturaleza interna del ser y al mismo tiempo constituiría la negación de la conveniencia misma. Es lástima que se haya olvidado a Aristóteles, a quien tan fielmente sigue Tomás. En un luminoso capítulo expuso el Estagirita toda la teoría sobre las diversas especies de unidad [148]. En primer lugar distingue las unidades accidentales «*κατα συμβεβηκος*» [149]. Vienen luego las internamente necesarias -*καθ* = *per se*-, las matemáticas y las ontológicas. Entre las últimas cuenta cuatro: la unidad individual, la unidad del género y la de la especie, y la unidad de analogía, «*κατ αναλογιαν*» [150]. Para él es, por consiguiente, la unidad de analogía un «*unum per se*». También es significativo que tanto el Estagirita [151] como el Aquinate [152] traten de salvar la unidad de la metafísica como ciencia -de esto depende su dicha o su desgracia- por medio de la reducción de sus objetos enormemente multiformes -substancia, accidente, generación, generado, los contrarios, incluso el no ser- a la unidad analógica del ser, en el sentido de que el ser diversamente participado en las cosas se encuentra, en todo, según

[147] III *Met.*, 2 (II 501, 4); lo mismo ib. (II 500, 41); X *Met.*, 3 (II 587, 43).
[148] IV *Met.*, c. 6.
[149] Id. (II 518, 38-519, 10).
[150] Id. (II 520, 30). Id. en Tomás, *in V Met.*, lect 6.
[151] X *Met.*, c. 3.
[152] *In XI Met.*, lect. 3.

ellos, como un *unum quid commune*, «*εν τι και κοινον*» [153]. Así, pues, para Aristóteles, la unidad de analogía en el ser como *analogum* es efectiva, es una identidad quiditativa.

3.- Y así preguntamos finalmente: ¿cómo podríamos imaginarlo de otro modo? Evidentemente, los trascendentales no son naturalezas reales y completas, porque no existen en sí, sino en las cosas del mundo. Sobre esto volveremos luego con más detalle. ¿Es que, entonces, la causa que se predica de las diversas causas analógicamente y, por tanto, diversamente, no tiene su naturaleza propia, su propia esencia? ¿En qué se diferencia entonces del efecto? ¿Acaso el efecto en cuanto «generado» no se diferencia, a su vez, quiditativamente de la causa? Y así se puede preguntar de todas las causas, del acto y la potencia, de la esencia y de la existencia, todas las cuales corresponden analógicamente a las cosas del mundo. Lo mismo se puede decir de lo *bonum, verum, unum* y, finalmente, del *ens*, que, como *primum analogum*, se predica proporcionalmente de todos los *analogata*. En cambio, si se predican de los *analogata* como *natura* -*φυσις*- propia, entonces la unidad de analogía será en cierto modo una identidad quiditativa, porque toda naturaleza es el principio de una unidad quiditativa. También ésta es idea de Aristóteles, cuando dice del ser y de lo uno que tienen idéntica naturaleza, «*μια φυσις*» [154] y que se predican analógicamente según una cierta y misma naturaleza, «*μιαν τινα ςυσιν*» [155] . Igualmente categórico es Tomás cuando afirma que lo *analogum* en la analogía, que es un «*unum sicut una quaedam natura*», y que los *analogata* se refieren a él como «*ad unum aliquid et idem*» [156]. Por lo demás, ¿cómo sería posible, si el ser, lo verdadero, bueno, etc., no se predicaran en la analogía de alguna manera quiditativa, diferenciar el «ser» del «no ser», el «ser verdadero» del «ser falso», el «ser bueno» del «malo», etc.? ¿Qué pasaría, seguimos preguntando, con nuestros conceptos de los primeros principios -principio de contradicción y de identidad-, en el fondo de los cuales está directamente la idea del ser y de los cuales dependen todos nuestros demás conocimientos, si el ser no correspondiera a las cosas como un *quid unum*? Las consecuencias serían enormes. De muy distinto modo pensaban Aristóteles y Tomás. Ambos declaran que la célebre y

[153] X *Met.*, 3 (II 588, 27); id. III *Met.*, 2; id. en Tomás, *in XI Met.*

[154] III *Met.*, 2 (II 500, 41).

[155] Ib. (II 500, 14).

[156] «*Quandoque vero secundum rationes quae partim sint diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur, et illud dicitur analogice praedicari i. e. proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur. Item sciendum quod illud unum... est unum numero... unum sicut una quaedam natura.*» *In IV Met.*, lect. 1.

auténticamente metafísica definición del «*το τι ην ε ναι*» se aplica, no sólo a lo *univocum*, sino también a lo *analogum*, pero de diverso modo: a lo *univocum*, como *unum et idem*, «*καθεν*»; a lo *analogum*, en relación a lo *unum et idem*, «*προς εν*» [157] o, como Tomás interpreta fielmente: a lo *univocum*, «*secundum unam rationem*»; a lo *analogum*, «*secundum respectum ad unum*» [158].

II.- La relatividad de la identidad analógica

Las dos definiciones aristotélico-tomistas, arriba citadas, nos señalan el camino por el que hemos de seguir adelante. Todo lo que unívocamente idéntico tiene una unidad absoluta en una misma naturaleza, ya sea genérica, ya específica [159]; en otras palabras: los unívocos son, como dice Sto. Tomás, «*simpliciter*», es decir, absolutamente idénticos. Otro es el caso de los analogados. Los analogados son, por su naturaleza genérica o específica, absolutamente diversos, por ejemplo, la substancia y la cualidad. Pero convienen en su relación a uno, «*προς εν*», vimos que decía Aristóteles [160] o, como dice en otro pasaje: varios seres tienen entre sí relación de analogía, cuando uno se refiere al otro, «*ως αλλο προς αλλο*» [161]. Así, pues, mientras que la identidad unívoca es absoluta, porque radica en una esencia categorial del objeto, por ejemplo, animal racional, hombre, substancia, la identidad de analogía es sólo relativa «*ad aliquod unum*» [162], es decir, una identidad que procede de las comunes relaciones de varias cosas diversas con un tercero en el cual convienen [163]. Esta relatividad de la identidad de analogía es también el motivo de que, tanto el Estagirita como el Aquinate hablen sólo de «cierta naturaleza», «*quaedam natura*» [164], porque ésta no es una «esencia», sino que únicamente procede de las relaciones de diversas esencias. Por eso tenemos que considerar la unidad de analogía como una identidad de relación.

Esto, a su vez, como ya hemos indicado arriba, es común a la analogía metafísica y a la proporción matemática. También aquí surgen las unidades de ecuación de números en sí totalmente diversos, entre los cuales se pueden comprobar determinadas proporciones, que producen una unidad de proporción; es decir, una identidad de relación. El término: «identidad de proporción», «unidad de relación», disminuirá notablemente a los ojos de muchos

[157] VI *Met.*, c. 4 (II 541, 41 ss.). Lo mismo dice expresamente del *ens* como *analogum* en III *Met.*, c. 2 (II 500, 14).
[158] *In VII Met.*, lect. 4
[159] Juan de Sto. Tomás, *Log.*, p. II, q. 13 a. 3.
[160] *In VII Met.*, lect. 4.
[161] «*κατ αναλογιαν δε οσα εξει ως αλλο προς αλλο*». IV *Met.*, 6 (II, 520, 34).
[162] I C.G., 34.
[163] *In IV Met.*, lect. 1.
[164] III *Met.*, c. 2 (II 500, 14); Thomas ib.

lectores el valor y la importancia de nuestra identidad de analogía... Sin razón. La identidad metafísica de analogía es, si tenemos en cuenta la base en que se apoya, muy profunda. No tiene que ver solamente con unidades de magnitud, como las matemáticas, ni solamente con relaciones accidentales, como la *relatio praedicamentalis*, que también es $\pi\rho o\varsigma\ \tau\iota$ = *ad aliquid*. No; tiene raíces mucho más profundas en la *relatio trascendentalis*, que, por ser trascendental, se refiere al ser como tal y, por consiguiente, a todo ser, al substancial lo mismo que al accidental. Es la *habitudo ad esse*. El ser es actual en todo lo que es; de lo contrario, no sería. El ser constituye todo lo que es: «*quaelibet natura essentialiter est ens*» [165]. Lo mismo puede decirse también de lo verdadero, de lo uno, de lo bueno, del ser algo; porque todo lo que es ser, es también, en cuanto tal, uno, verdadero, bueno y algo. Por consiguiente, todas las cosas categoriales, por muy diversas que sean entre sí, tienen una relación, una ordenación entitativa hacia el ser, lo verdadero, lo bueno, la unidad. Todas las causas eficientes convienen en que efectúan y todos los efectos en que han sido efectuados; todas las causas formales convienen en que determinan a la cosa y todas las causas finales en que los seres tienden hacia ellas como hacia su bien, y todo lo potencial está ordenado al acto y, por tanto, al ser y a lo uno. Todas las causas implican una ordenación internamente necesaria hacia el ser. Así pudo demostrar Aristóteles [166] en su profundo e inmortal artículo cómo todo el ser categorial, es decir, las cosas del mundo en su multiplicidad: substancia, accidente, unidad y multiplicidad, generación y corrupción, los contrarios, e incluso el no ser, expresan una necesaria relación al ser y a la unidad trascendentales. Aquí, en estas relaciones trascendentales, radica la base de la analogía metafísica. Aquí radica también toda su profundidad.

Pero esto necesita de una nueva e importante explicación. Las cosas de la naturaleza son una multitud, una cantidad enorme de cosas, propiedades y actividades diversas -ya sea genérica o específicamente-. Cada una de ellas tiene su propia esencia, que en abstracto es absolutamente una para todo lo que bajo ella cae, y por tanto, se predica unívocamente. Por otra parte, esta misma esencia excluye también absolutamente toda otra cosa que posea otra esencia puesto que tal cosa no contiene esta esencia: «*ita, quod unius ratio non claudit id quod claudit ratio alterius*», como dice Cayetano [167]. Comoquiera que toda multiplicidad excluye la identidad, queda absolutamente excluida toda unidad del ser entre cosas esencialmente diversas, en cuanto tales. ¿Cómo llegar, entonces, a una analogía en la que varias cosas esencialmente diversas son en cierto modo entitativamente idénticas? Esto lo hace

[165] *Verit.*, I, 1.
[166] III *Met.*, c. 2 (Div., II, 500-502); Thomas, *in IV Met.*, lect. 1.
[167] *De nom. Anal.*, c. 4.

posible el ser -con los demás trascendentales-, que constituye actualmente todas las cosas, incluso su diversidad, sin que haya nada en ellas que no sea ser, porque al ser no se puede añadir nada que no sea, a su vez, ser [168]. Pero ¿cómo es esto posible? En cuanto que cosas esencialmente diversas convienen en las mismas relaciones trascendentales y se aúnan en ellas, porque tienen ser, porque son verdaderas, porque operan como causas eficientes, porque han sido causadas como efectos, porque todas en su ser mudable son potenciales y, por consiguiente, dependen de lo actual como de su causa eficiente y están ordenadas al acto como a su fin. Todas éstas son relaciones -entitativas-, en las que convienen todas las cosas del mundo o, por lo menos, muchas. Así, pues, decimos: la substancia implica relación al ser como la cualidad a su ser; la materia a la forma, como la esencia a la existencia; el ojo al bien (*bonum*) del cuerpo, como el entendimiento al bien del alma [169], el médico a la adquisición de la salud como el maestro al logro del saber. Pero ¿qué es, en realidad, lo que sucede con estas identidades de relación? Cosas esencialmente diversas implican diversas participaciones en el ser, diversas participaciones en la verdad y, lógicamente, diversas relaciones al ser. ¡Qué diversidad hay entre substancia y cualidad, entre materia y forma, entre ojo y entendimiento, y cuán diversa es la actuación del médico de la del profesor! Esto es indudable. ¿Cómo se llega en estos casos a una idéntica relación de la posesión del ser, de la actuación en varios actuantes diversos, de la verdad en todas las cosas? Pues bien; esto es, en realidad, muy sencillo: se hace abstracción de lo diverso y entonces se tiene el ser, la verdad y la actuación en sentido absolutamente idéntico. Por otra parte, esto no es tan sencillo, porque también en lo diverso como tal están actualmente el ser y lo verdadero [170]. ¿Cómo podemos abstraer una cosa de otra, si aquello de lo que abstraemos está, a su vez, necesariamente en lo que abstraemos? Esto es absolutamente imposible. Y además: si el ser o lo verdadero correspondieran a las cosas en un sentido absolutamente idéntico -*univoce*-, sólo habría un ser y, por consiguiente, no habría esencias diversas ni géneros ni especies. Nuevamente se quebranta aquí la efectiva multiplicidad de las cosas. Por este camino no se llega, como vemos, a ninguna unidad del ser entre varias cosas o entre todas ellas. Y, sin embargo, el ser y lo verdadero, etc., corresponden a todas las cosas por necesidad interna, como el efectuar a todas las causas eficientes. Por tanto, los trascendentales son, a pesar de todo, comunes en cierto modo a muchas cosas, o a todas ellas. Pero ¿cómo? Evidentemente, en la medida, en la proporción en que las cosas participan en el ser, en lo verdadero, etcétera.

[168] III *Met.*, c. 2 (II 501, 3); Thomas, *in VI Met.*, lect. 1; *Verit.*, I, 1.
[169] Thomas, *In I Eth.*, lect. 7.
[170] *Verit.*, I, 1

Y esta participación en el ser es tan grande como el ser de las cosas mismas, por lo cual Tomás [171] y Cayetano [172] ponen de relieve que la analogía incluye también el ser numérico. En efecto, toda cosa, ya sea substancia o accidente, por ser una determinada participación en el ser, expresa una proporción determinada en relación con el ser [173], con el ser verdadero y con el ser uno, lo mismo que toda actividad la expresa con la causa eficiente. La participación en el ser es diversa, y muy diversa -por ejemplo, en la substancia y en el accidente, muy diversa la actividad de las causas superiores y de las inferiores-; pero todas ellas tienen ser, y todas las causas eficientes efectúan. Por consiguiente, todas tienen determinadas proporciones con relación al ser, y en esto son idénticas. Incluso los contrarios, incluso el no ser [174], tienen una determinada proporción con relación al ser. Si la proporción de varios en la participación del ser se corresponde con otra proporción de varios en la participación del ser, de manera que tengamos una proporción de dos proporciones, nos encontraremos entonces ante la auténtica proporcionalidad del ser [175]. Por ejemplo, la materia y la forma guardan entre sí, con relación a la participación en el ser, la misma proporción que la potencia y el acto o que la esencia y la existencia, que también son potencia y acto; o bien esta otra proporción: el timonel es al barco como el gobernante al Estado [176] -ambos son *principium* y *causa efficiens*; o bien esta otra: el ojo es al cuerpo como el entendimiento es al alma, porque, como dice Sto. Tomás, ambos son para el bien, «*bonum*», de uno y otra [177]. Esta perfectísima unidad de analogía puede presentarse en las más diversas formas; incluso entre los mismos analogados, según los más diversos puntos de vista de acto, potencia, causa eficiente o causa final, etcétera. Pero tal unidad supone siempre manifiesta u ocultamente la referencia a un trascendental, ya en sentido estricto o en sentido lato -referencia a una de las cuatro causas-. También pueden los analogados presentarse, a su vez, en diversa proporción mutua, según que el ser haya sido más o menos o igualmente -*magis, minus, aequaliter*- participado por ellos [178]. Esta analogía de proporcionalidad matemática de dos ecuaciones admite en los miembros de ecuación las más diversas proporciones de magnitud y la identidad proporcional permanece, sin embargo, siempre la misma -por

[171] *In IV Met.*, lect. 1.
[172] *De nom. Anal.*, c. 2.
[173] I *Sent.*, d. 19, a. 2 ad 1.
[174] «*Dicendum quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non-ens ens dicitur analogice.*» *Verit.*, 2, 11 ad 5.
[175] *Verit.*, 2, 11; 2, 3 ad 4; *Pot.*, 7, 7; *In IV Met.*, lect. 1; I *Sent.*, d. 19 a. 2 ad 1; *in V Eth.*, lect. 5. I C.G., 34; *S. Th.*, I 13, 5.
[176] Cayetano, *De nom. Anal.*, c. 3.
[177] *In II Pot.*, *Eth.*, lect. 7.
[178] *Pot.*, 7, 7; Cayetano, ib., c. 8.

ejemplo, 2 : 4 = 4 : 8 o 4 : 8 = 100 : 200-, así también la proporcionalidad metafísica [179]. Esto, como veremos, tiene para la aplicación de la analogía al conocimiento de Dios extraordinaria importancia.

Dos cosas se han confundido con frecuencia: los analogados en el *analogum* y los analogados entre sí. La unidad de los analogados en el *analogum* es una identidad, un *unum quid*. En cambio, por medio de esta identidad en el *analogum*, los analogados, absolutamente diversos de suyo, no se hacen entre sí más que semejantes. Es asimismo cierto que aquella identidad en el *analogum* sólo puede ser relativa, porque solamente procede de relaciones, conservando la diversidad de los analogados. Esto nos orienta con exactitud acerca de la unidad del *conceptus objectivus* del *analogum*, es decir, del ser y de todos los trascendentales. Fieles a sus principios, siempre han afirmado los tomistas, junto con Cayetano [180], que el *analogum* no corresponde a los analogados, es decir, el ser a las cosas naturales, según un *conceptus* absolutamente uno -*conceptus objectivus adaequatus* o *secundum rationem simpliciter unam*-. Esto sería, en efecto, equivalente a la *univocatio entis*. Semejante concepción resultó fatal para Duns Escoto y Suárez. Tenía que desbaratar la multiplicidad de las cosas, yendo a parar al monismo. Por rechazar el *conceptus objectivus*, absolutamente uno, del ente, se tildó a los tomistas de «cayetanistas», para apartarlos de Sto. Tomás y de Aristóteles. Sin motivo, ciertamente. ¿Quién ha negado la unidad absoluta, la absoluta univocidad del ente más rotundamente que Aristóteles cuando dice: ni el ser ni lo *unum* son un *universale*, y por eso no se predican de las cosas como algo «idéntico»: *μη εστι το ον η το εν καθολου και ταυτο επι παντων* [181]. Acerca de Sto. Tomás no queremos añadir ya nada a lo que anteriormente se ha dicho [182]. Nunca fue para ambos la unidad de analogía más que un «*secundum quid*», una unidad relativa.

Con esto queda dicho, en realidad, todo lo necesario. Un *conceptus objectivus* absolutamente uno sólo lo tienen las cosas naturales, como substancia, cualidad, animal irracional, hombre, porque constituyen una esencia propia que se predica unívocamente de todos los que la tienen. Aquí se incluyen también precisamente los analogados, considerados en su propio ser esencial. Por consiguiente, a ellos se aplica la sentencia de Cayetano: «*tot (conceptus) perfecti, quot analogata*» [183]. Por el contrario, el ser trascendental -*ut*

[179] *Verit.*, 2, 11 ad 5; 2, 3 ad 4.
[180] *De nom. Anal.*, c. 4; Juan de Sto. Tomás, *Log.*, p. II, q. 13, a 5; Gredt, *Elementa phil.*, n. 176.
[181] III *Met.*, c. 2 (II 502, 40); idem ib., 500, 15; 500, 43.
[182] *In IV Met.*, lect. 1; I C.G., 34.
[183] *De nom. Anal.*, c. 4.

sic- no es una cosa en sí, separada de las cosas del mundo real [184], sino que nace de las cosas y, por consiguiente, está en las cosas, constituyéndolas y multiplicándose [185] en ellas por medio de los diversos modos de ser, fundamentando de este modo las relaciones trascendentales. Y, como quiera que los analogados permanecen en la analogía absolutamente diversos entre sí y sólo se unen en una unidad de proporción, en una unidad de relación y sólo *proportionaliter*, la unidad sólo puede ser relativa y, en consecuencia, tampoco el *conceptus objectivus* del *analogum* puede ser más que imperfectamente uno. Esta proporción entre los conceptos absolutamente unos de los analogados entre sí y el imperfectamente uno en el *analogum* se expresa magníficamente en la siguiente definición, que Ramirez ha hecho suya [186]: «*ea quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est simpliciter diversa et secundum quid eadem*».

III.- Las definiciones de la analogía

A la luz de lo dicho podemos comprender más fácilmente las definiciones que de la analogía da el Aquinate y que ya hemos mencionado arriba. Todas nos dicen que la analogía es un intermedio entre la *aequivocatio* y la *univocatio*. Tenemos un ejemplo preferido por Tomás: la unidad analógica de la substancia y de la cualidad en el ser trascendental. Como ambos analogados -substancia y cualidad- tiene su propia *ratio*, esencia, y, por tanto, su propia definición, por medio de la cual el uno excluye directa y absolutamente al otro, es imposible que ambos puedan predicarse de muchos según una esencia y definición comunes y absolutamente unas, es decir, unívocamente. Aquí radica la diferencia entre la analogía y la *univocatio*. Por otra parte, ambas expresan una relación al ser, ambas tienen ser; más aún, el ser constituye las esencias de ambas. Sin el ser, del cual ambas participan, es cierto, diversamente, ni siquiera existirían. Por consiguiente, tienen una ordenación al ser, internamente necesaria, en la medida de todo su propio ser. Ambas convienen, pues, en esta proporción, interna y necesariamente esencial, con relación al ser. Por medio de esta unidad de proporción se diferencia la analogía de la *aequivocatio*, que da el mismo nombre a cosas absolutamente diversas. Los dos elementos que son propios de la analogía se acentúan convenientemente en todas las definiciones: «*quorum... definitio rei partim eadem, partim diversa...* [187] *secundum proportionem eadem...* [188]

[184] III *Met.*, c. 2 (II 502, 41).
[185] *Verit.*, 1, 1.
[186] *De Anal.*, p. 19.
» [187] *In XI Met.*, lect. 3; I *Eth.*, lect. 7.
» [188] *Verit.*, 2, 11.

secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo convenientes... [189] *diversas habitudines, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur*» [190].

La mencionada diferenciación entre la analogía y la *univocatio* arroja luz sobre la abstracción que corresponde ciertamente a ambos, a lo *univocum* y a lo *analogum*, pero en sentido completamente diverso. A ambos tiene que aplicarse de algún modo la abstracción, porque ambos, lo *univocum* -por ejemplo, el hombre- y lo *analogum* -por ejemplo, el ser- son algo uniformemente común a muchos. Pero en el campo del conocimiento humano no hay absolutamente nada común a muchos, a no ser que, considerando lo uno en lo mucho, se prescinda en cierto modo de lo mucho y no se lo tenga en cuenta [191]. Pero este prescindir de lo mucho es diverso en lo *univocum* y en lo *analogum*.

a) Lo *univocum* -ya sea género o especie, substancia o accidente- expresa una esencia determinada y real, diversificada y delimitada de toda otra, y, por consiguiente, en su esfera, algo absolutamente completo. Por tanto, se abstrae totalmente de lo múltiple y diverso, cuya unidad constituye. De acuerdo con esta *abstractio absoluta*, su *ratio communis* o su unidad es igualmente absoluta, por lo cual, precisamente, puede ser predicado unívocamente, en sentido completamente idéntico de todos los inferiores, ya sean individuos o especies [192].

b) Otro es el caso de lo *analogum*. El ser trascendental no es en cuanto tal, una naturaleza real existente en el mundo. Pero es extraído de las cosas del mundo y está en ellas, constituyéndolo todo, porque todas las cosas del mundo existen únicamente en cuanto que tienen ser. Este es también el motivo de que ontológicamente todas las cosas tengan relaciones internamente necesarias, relaciones trascendentales con el ser -*ratione comprehensionis*-. Pero igualmente se puede afirmar que el mismo ser trascendental, lógicamente, es decir, *in ordine praedicationis*, está ordenado, en virtud de su propia naturaleza, a la multiplicidad de las cosas del mundo, que son sus analogados, porque sólo en ellos existe realmente y de ellos ha sido extraído. En este sentido es completamente justa la afirmación de que el *ens transcendentale* es él mismo un *relativum* y que el *analogum* sólo tiene un *conceptus incompletus*. Esta imperfección y la consiguiente ordenación del ser trascendental a las cosas del mundo como analogados, en todas las cuales está él, aun cuando de manera diversa, impide en la analogía una absoluta abstracción de lo *analogum* de los analogados. La proporcional unidad de analogía en el ser no puede, en consecuencia, ignorar en absoluto los analogados múltiplemente

» [189] I *Eth.*, lect. 7.
[190] *In IV Met.*, lect. 1.
[191] I 85, 1.
[192] *In IV Met.*, lect. 1; Cayetano, *De nom. Anal.*, c. 4 y 5.

diversos, porque el ser está también en ellos, es decir, los contiene actualmente, y la identidad proporcional procede de ellos mismos por medio de su conveniencia en el ser. Sin embargo, no puede lo uno, en cuanto tal, ser mucho; por consiguiente, en la unidad se prescinde de lo «mucho» y se lo deja a un lado, lo mismo que se hace con las magnitudes y las diferencias numéricas en la unidad matemática de la ecuación, que dista tanto de ser una unidad de agregación o de suma como la identidad de proporción metafísica. En este sentido se habla en la analogía de una *abstractio* y *praecisio imperfecta*, que no ignora la multiplicidad de los analogados, sino que, en cuanto tal multiplicidad, la hace retirarse y apagarse y como quedar oscurecida [193].

Esta misma unidad proporcional de los analogados en el *analogum* hace también posible la predicabilidad -*praedicatio*- del *analogum* acerca de los analogados. Comoquiera que la substancia y la cualidad tienen en el ser una unidad, el ser es, frente a la substancia y la cualidad, un *universale*, al cual la substancia y la cualidad están lógicamente subordinadas como inferiores. Por eso son ciertas las predicaciones: la substancia es ser, la cualidad es ser. Mas, comoquiera que tal unidad es meramente proporcional, el ser, y junto con él todos los trascendentales, no son universales en sentido estricto y perfecto; no lo son *univoce*, sino únicamente *proportionaliter*, que es lo mismo que decir *analogice*, y así es como han de entenderse tales predicaciones [194].

El esplendor y la miseria de toda la Metafísica dependen de la doctrina de la analogía; así afirmábamos al iniciar el problema. Tal vez a más de un lector le pareciera esto exagerado. Pero lo cierto es que todavía nos quedábamos cortos. La efectiva multiplicidad de las cosas, sobre la que descansa todo humano saber, se derrumba sin aquella. Si el ser -y lo mismo puede afirmarse de todos los trascendentales- se atribuye a las cosas del mundo absolutamente *aequivoce*, las cosas no tendrán ser alguno, y, por consiguiente, no existirá la multiplicidad. Si se les atribuye absolutamente *univoce*, no habrá diversas categorías, sólo habrá una cosa, y, por tanto, tampoco habrá multiplicidad. En resumen: en ambos casos no habrá más que: nada o solamente ser, no el ser potencial. La doctrina del acto y la potencia es también el fundamento de la doctrina de la analogía.

c) Las especies de la analogía

Fuera de la *analogia inaequalitatis*, de la que ya se ha hablado con cierto detalle, y que propiamente pertenece a la *univocatio*, sólo dos especies de analogía tienen importancia en el terreno filosófico-teológico: la analogía de

[193] Vid. Cayetano, *De nom. Anal.*, c. 5

[194] Cayetano, ib., c. 6.

atribución y la de proporcionalidad. De ellas vamos a hablar aquí. En realidad, con lo que dejamos dicho sobre la esencia de la analogía, hemos inclinado ya fuertemente todo el problema de la analogía metafísica -pues únicamente a ésta nos hemos referido siempre- del lado de la *analogia proportionalitatis*. Aquí nos proponemos dar la conclusión definitiva a esta actitud que hemos adoptado, guiados por este pensamiento: una prueba analógica concluyente sólo puede ofrecerla la proporcionalidad. Acaso no falte quien nos censure por no haber tratado la cuestión de las especies de la analogía antes de ponernos a discutir la esencia de la misma. En realidad, existen razones en pro y en contra. A nosotros nos pareció de capital importancia, ante todo y sobre todo, distinguir la analogía de la *univocatio* y de la *aequivocatio*, como intermedio entre ambas, es decir, definir su naturaleza, que en adelante nos servirá de norma para la valoración definitiva de ambas especies de analogía.

Quien se pone a tratar el problema de la analogía se encuentra siempre como sobre un suelo ardiente. Apenas puede decir nada, sin añadir al punto una limitación o una distinción. Comencemos con la observación aclaratoria de que la distinción entre *analogia attributionis* y *proportionalitatis* es completamente aristotélica [195]. Añadamos todavía que esta misma distinción de las dos analogías se encuentra, efectivamente, también en Sto. Tomás siempre que habla de la analogía con cierto detalle [196]. Asimismo está fuera de toda duda, y acentuamos esto frente a ciertos escolásticos modernos, que la *analogia attributionis* expresa también una *proportio*, una proporción. Santo Tomás la llama expresamente «*proportio*» [197]. Esto, por lo demás, corresponde a lo que arriba hemos hecho notar: que los griegos y los latinos equiparaban el concepto de analogía al concepto de proporción [198]. Con gran exactitud y rigor precisó el Aquinate la relación entre *attributio* y *proportionalitas*. La primera es una *proportio simplex*, una proporción simple; la segunda, una *proportio compuesta* [199]. A continuación veremos si esto es así. Pero ya aquí es necesaria una limitación. Toda *analogia attributionis* es una proporción simple, pero no toda proporción simple es una *attributio*. La *attributio* es una especie determinada de la proporción simple. Ambas proporciones: la del color sano al viviente sano y la de la cualidad al ser, expresan una ecuación simple, como podría ser matemáticamente la de 2 : 4 o 3 : 6. Pero las dos proporciones simples son, sin embargo, totalmente diversas. El ser está entitativa y formalmente en la cualidad; la sanidad del viviente no está esencialmente en

[195] III *Met.*, 2 (II 500, 14 ss.); X *Met.*, 3 (II 587, 20 ss.).

[196] *S. Th.*, I, 13, 5; I C.G., 34; *Pot.*, 7, 7; *Verit.*, 2, 11; 2, 3 ad 4; *in V Met.*, lect. 6; *in IV Met.*, lect. 1; *in I Eth.*, lect. 1; I *Sent.*, d. 19, q. 5 a 2.

[197] *S. Th.*, I, 13, 5; *Verit.*, 2, 3 ad 4, 2, 11.

[198] *In Anal. Post.*, 1. II, lect. 17; ib., lect. 19; *In I Eth.*, lect. 7; *Verit.*, 2, 11.

[199] *Verit.*, 2, 3 ad 4; 2, 11.

el color. Mas pasemos a lo que tenemos que decir, en particular, sobre ambas especies de analogía, sin precipitar las cosas.

a) La analogía de atribución

Incluso quienes sólo muy imperfectamente conozcan toda la literatura de la analogía, y por muchas razones nos incluimos entre ellos, sabrán, sin embargo, que aquí les salen al paso muchas dificultades y de la índole más diversa. Intentemos explicar con alguna mayor exactitud tres problemas principales: la definición del concepto de la atribución, su esencia más profunda y, finalmente, las propiedades que se derivan de su esencia.

I.- Concepto

Ya la determinación del concepto ofrece sus dificultades peculiares. Ordinariamente, el nombre de una cosa nos lleva, en cierto modo, a su definición real. Aquí casi sucede más bien lo contrario. El nombre y las denominaciones de esta analogía no son claramente comprensibles hasta conocer la definición real del concepto. El término «atribución» tiene un sentido tan amplio, y lógica y ontológicamente tan diverso, que no nos sirve gran cosa. De momento, lo único que podemos hacer notar, una vez más, es que esta analogía se llama también «*proportionis*» y, mejor aún, «*attributionis*», porque no es más que una especie de la ecuación simple. Podemos añadir todavía que Averroes prefería darle el nombre de «atribución» [200]. En cambio, como denominación «clasificadora», no la encontramos ni en Aristóteles ni en Sto. Tomás. El Aquinate llama a este analogía, en oposición a la proporcionalidad, «*secundum intentionem tantum et non secundum esse*» [201]. El sentido más profundo de esta denominación sólo puede descubrírnoslo la definición real.

Pero en la definición real comienzan nuevas dificultades. La definición del concepto, más tarde clásica y aceptada como suya por Cayetano [202], Juan de Sto. Tomás [203], De Maria, S.J. [204], y Gredt, O.S.B. [205], con otros innumerables: «*quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem est secundum terminum, diversa secundum habitudines ad illum*», no se encuentra realmente en Sto. Tomás, aunque, efectivamente, es en absoluto equivalente a su concepción. Esto último nos basta para hacer de ella la base para

[200] Vid. Ramírez, *De Anal.*, p. 49.
[201] I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[202] *De nom. Anal.*, c. 2.
[203] *Curs. phil. Log.*, p. II, q. 13, a. 3.
[204] *Compendium, Ontol.*, p. I, q. 2, a. 1.
[205] *Elementa phil.*, n. 169.

las siguientes exposiciones. Pero, antes de nada, pongamos todavía cuatro ejemplos clásicos, con que Aristóteles y Tomás solían ilustrar la analogía *attributionis*. Especialmente célebre es lo «*sanum*». El concepto y el nombre de «sano» se atribuyen, no sólo al viviente -animal-, sino también a la medicina, al color, a la comida, al género de vida; pero a los últimos, sólo en sus diversas relaciones con lo uno: el ser sano del viviente, del «animal», como sujeto propio del ser sano [206]. Asimismo hablamos de vestidos de guerra, espadas de guerra, escudos de guerra, carros de guerra y caballos de guerra; pero todo esto sólo tiene sentido en relación con la estrategia como cosa principal, como *terminus principalis* [207]. De igual modo el médico es llamado médico y médico mejor o peor, y sus medios e instrumentos son llamados «medicinales», en relación con la medicina, como *terminus principalis* [208]. Y, por fin, el ejemplo, que acaso sea el que más veces ha sido mal interpretado, de la proporción entre substancia y accidente. Es cierto que el ser está interna y formalmente en ambos, en la substancia y en el accidente, y, en este sentido, pertenece su relación a la *proportionalitas*, como Sto. Tomás ha expuesto con gran claridad [209]. Pero desde el punto de vista del ser sujeto, los accidentes, puesto que no son portadores propios del ser, sino que únicamente existen en la substancia como en su sujeto, están en la substancia como *entia entis*, y, por consiguiente, subordinados a ella como a su *terminus principalis* [210].

Procuremos ahora exponer con alguna mayor exactitud el concepto real de la *analogia attributionis*, para aclarar la definición dada. Los cuatro ejemplos clásicos nos van a prestar excelentes servicios.

1.- En todos los ejemplos se trata, efectivamente, de conocimientos analógicos. En todos ellos un nombre común -«sano», «bélico», «medicinal», «ser»- se atribuye como *analogum* a varios, no en un sentido absolutamente diverso ni absolutamente igual, sino en una igualdad de proporción -*proportionaliter*- [211]. Esto es absolutamente evidente. Pero esto no es lo más importante, ni lo que aquí queríamos decir en primer lugar. Más importante es decir que, en los cuatro casos, el mismo *analogum*, por ejemplo: «*sanum*», se predica de varios sólo en relación a uno, a un tercero diferente, el cual, precisamente por

[206] Aristóteles, III *Met.*, 2 (II 500, 15); X *Met.*, 3 (II 587, 24); Santo Tomás, I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; I C.G., 34; *S. Th.*, 16, 6. *Pot.*, 7, 7; *Verit.*, 2, 11; *in IV Met.*, lect. 1; *in V Met.*, lect. 6, *in I Eth.*, lect. 7.

[207] Aristóteles, I *Eth.*, 6; Sto. Tomás, *in I Eth.*, lect. 7.

[208] Aristóteles, III *Met.*, 2 (500, 19); Sto. Tomás, *in IV Met.*, lect. 1.

[209] «*...vel unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens.*» III *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1.

[210] Aristóteles, III *Met.*, 2 (II 500, 22); I *Eth.*, 6 (II 4, 16 ss.); X *Met.*, 3 (II 587, 33); Sto. Tomás, I *Sent.*, q. 19, q. 5, a. 2; *Verit.*, 2, 11; *Pot.*, 7, 7; *in IV Met.*, lect. 1.

[211] *S. Th.*, I, 13, 5; *In I Eth.*, lect. 7.

eso, pasa a ocupar el lugar de *terminus principalis*. Así, «*sanum*» se predica de la medicina como causa de la sanidad en el viviente; el color es sano, como señal de la sanidad del viviente, etc. [212]. Lo mismo sucede en los demás ejemplos. En todos ellos hay un término que se convierte en centro de los otros, sin el cual los otros ni siquiera existirían. Por eso Tomás dice significativamente de esta analogía: «*significat diversas proportiones ad aliquid unum*» [213], y en otro lugar: «*multa habent respectum ad aliquod unum*» [214], y en otro pasaje: «*aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium*» [215]. Y qué importancia atribuía él a este elemento de la *analogia attributionis*, dánoslo a entender cuando, al poner frente a frente la *attributio* y la *proportionalitas*, afirma ser peculiaridad de la primera el *terminus principalis*, que no se da en la *proportionalitas*: «*Et hoc quidem (proportione unum) potest accipi duobus modis: vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum, sicut sanativum... Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa sicut tranquillitas ad mare et serenitas ad aerem*» [216]. También en otros pasajes basa la división de la analogía en sus dos partes: *attributio* y *proportionalitas*, en el mismo sentido [217], y en I C.G., 34 nos manifiesta con más detalle cuál es en esto su modo de pensar, que es como sigue: en la *attributio*, varios son referidos a otro tercero, ajeno a ellos, que de suyo no está en ellos; en la *proportionalitas*, varios son referidos a algo que no es otro, sino que es inherente a ellos mismos: «*respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum*» [218]. Por consiguiente, en la *attributio* se da siempre una ordenación de uno o de varios términos, de suyo diversos, a otro tercero, como *terminus principalis*.

2.- Pero este *terminus principalis* tiene que ser determinado con más exactitud. ¿Es el *analogum* mismo? Evidentemente, no. Es, entre los diversos

[212] I C.G., 34.
[213] I, 13, 5.
[214] I C.G., 34.
[215] *Pot.*, 7, 7.
[216] *In V Met.*, lect. 6 (in fine).
[217] «*Huius autem praedicationis (analogicae) duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum sicut ens de substantia et quantitate.*» *Pot.*, 7, 7. Ambos ejemplos son interesantes. Explican claramente cómo se dan dos diversas analogías de la substancia y de los accidentes, según los puntos de vista.
[218] *...sed analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum. Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut ejus subjectum, medicina ut ejus effectivum, cibus ut ejus conservativum... Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus «non ad aliquid alterum», sed ad «unum ipsorum».* I C.G., 34.

analogados que de algún modo convienen en el *analogum*, el *primum analogatum*. Y lo es, porque lo *analogum* le corresponde *per se* y *proprie*, mientras que a los demás analogados sólo les corresponde en virtud de él y en cuanto que dicen relación a él. Por eso se le llama también *analogatum principale* o *speciosum* o *famosum*, y a los demás, *analogata minora*. En una palabra: toda nuestra subordinación es una subordinación de los analogados por medio de una diversa participación en el *analogum*. Esto se manifiesta con evidencia en todos los ejemplos. En virtud de la sanidad del viviente, que se manifiesta por el color, se produce por la medicina y se conserva por la comida, el color, la medicina y la comida son llamados «sanos» [219]. De la substancia, en cuanto que es sujeto, depende la existencia de los accidentes.

3.- A la luz de lo dicho se explica otra característica de la atribución, la cual Tomás le atribuye en oposición a la proporcionalidad. La última es una proporción doble, mientras que la atribución no es más que una proporción simple [220]. ¿Cómo se ha de enteder esto? Ello se explica partiendo del *terminus principalis* como *primum analogatum*, que pertenece a la esencia de la *analogia attributionis*. Los *analogata minora* -por ejemplo: el color, la medicina, la comida- no se comparan en la atribución con el *analogum* como tal -*sanum*-, sino con el *primum analogatum* -animal-, y, en consecuencia, tampoco pueden ser comparados entre sí [221], porque en relación a lo *sanum* en el animal son precisamente diversos, en cuanto que el color no es más que un signo de la sanidad del viviente, mientras que la medicina es la causa, etc. Por consiguiente, cada uno de los *analogata minora* sólo implica una proporción simple con el animal, con el *primum analogatum*. Sólo teniendo siempre claramente presente que el *terminus principalis* en la atribución no es el *analogum*, sino un *analogatum*, se puede explicar con acierto esta segunda propiedad de la atribución.

4.- Con esto podemos dar ya un paso adelante y plantear formalmente el problema de la auténtica causa de la subordinación de los *analogata minora* al *analogatum principale*. En otras palabras, aquí preguntamos: ¿por qué los *analogata minora* dependen necesariamente del *analogatum principale*; los accidentes de la substancia, como sujeto; la medicina y el color sano, del animal; los medicamentos y los instrumentos médicos, de la medicina; los caballos y carros de guerra y las armas, de la estrategia? La respuesta se deduce ya de lo dicho. El «ser sujeto» no corresponde en absoluto a los accidentes en virtud de su propio ser interno, sino únicamente lo tienen en otro, en la substancia [222]. ¿Qué tienen que ver, de suyo, con lo sano, el aire,

[219] I C.G., 34; I, 13, 5.
[220] *Verit.*, 11, 2; 2, 3 ad 4.
[221] Cayetano, *De nom. Anal.*, c. 2.
[222] *Pot.*, 7, 7; *in IX Met.*, lect. 3.

la medicina, la comida y el color, considerados como cuerpos? Nada. Pero, ciertamente, corresponde lo sano al animal en virtud de su ser interno, es decir, *proprie*. Y si también se atribuye al aire, a la medicina, a la comida y al color, éstos no lo poseen más que por su relación al animal, la cual es externa, porque no corresponde al ser propio e interno de aquéllos. ¿Qué tiene que ver la espada, como trozo de acero, con la guerra? Nada. Sólo pasa a ser arma de guerra por medio de su relación con la estrategia. Así podemos atrevernos a decir: todos los *analogata minora* poseen todo su ser analogados no en sí, sino de otro tercero, ajeno a ellos, del *primum analogatum*, sin el cual ni siquiera serían analogados.

Todo esto está de acuerdo con lo que dice Sto. Tomás, al afirmar que la *attributio* es la ordenación de varios «*ad aliquid unum*» [223], «*ad aliquid alterum*» [224], «*ad aliquid tertium*», en oposición a la *proportionalitas*, en la que varios se ordenan a uno, que no es otro, sino que está en los varios mismos, como el ser, que está en la substancia y en el accidente: «*respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur*» [225]. Y de la manera más tajante se expresa cuando quiere explicarnos por qué la atribución es una analogía «*secundum intentionem tantum et non secundum esse*». Dice así: «*et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno solo, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali*» [226]. Y en el mismo pasaje se expresa sobre la *proportionalitas*, y la opone a la *attributio* con estas palabras: «*habet aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur*». Aquí tenemos, evidentemente, la más profunda diferencia entre *attributio* y *proportionalitas*. Más adelante volveremos sobre ello.

5.- Pero, ante todo, tenemos que definir aún algo más exactamente la proporción de los *analogata minora* al *analogatum principale*. De ordinario se expresa esta proporción bastante exactamente con la fórmula: los *analogata minora* ocupan, con relación al *analogatum principale*, el lugar de una *denominatio extrinseca*. Y esto es verdad [227]. Pero ¿cuál es el sentido de estas

[223] I, 13, 5.
[224] *Pot.*, 7, 7.
[225] I C.G., 34.
[226] I *Sent.*, d. 19, q. 5 a. 2 ad 1.
[227] «*Uno modo, quando iste respectus est ratio denominationis, sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis; et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur.*» *Verit.*, 21, 4 ad 2.

oscuras palabras? ¿Quiere esto decir que la relación de los *analogata minora* al *analogatum principale* no es real? ¿Acaso no dice ya Sto. Tomás de esta analogía que es: «*secundum intentionem tantum et non secundum esse*»? Y, sin embargo, esta interpretación sería absolutamente falsa. Todas las proposiciones afirmativas que pertenecen al quinto *praedicabile* están comprendidas en la *denominatio extrinseca*. Y, no obstante, pueden ser muy reales: por ejemplo, ésta: yo existo. Pero abarcan lo efectivo, la existencia de todo el mundo contingente.

¿Qué expresa la *denominatio extrinseca* en el quinto *praedicabile*? Únicamente que la relación entre predicado y sujeto no es formal, no es interna y entitativa, ni, por tanto, necesaria, ni en virtud de una forma inherente. Y esto es precisamente lo que sucede con las relaciones de los *analogata minora* con el *analogatum principale*. Sólo al *analogatum principale*, dice Cayetano, corresponde *formaliter* lo sano, mientras que a los *analogata minora* corresponde extrínsecamente [228], porque, como arriba hemos visto que nos decía Tomás, el *esse sanitatis* sólo está en el ser vivo. Al mismo tiempo y paralelamente pueden los *analogata minora* expresar relaciones muy reales con el *analogatum principale*. Abarcan, incluso, la actuación real y efectiva de todas las causas externas, como el Aquinate dice expresamente [229]. Porque la ordenación de varios a uno principal puede darse de tal modo que el término principal sea fin -así, el animal sano es el fin de la medicina, que es causa; o bien puede el término principal ser considerado como causa eficiente-, así, lo *sanum* del animal hace que el aire y la medicina sean llamados sanos en atención a ello; o bien el término principal es considerado como sujeto -*causa materialis* en sentido lato-, como la *substantia* en cuanto sujeto de los accidentes. Así, pues, tenemos aquí proporciones causales muy reales. Pero son relaciones del ser puramente contingentes, no internas, que sólo corresponden a una *causa formalis* inherente a varios, única que fundamenta una prueba analógica concluyente.

Con esto -teniendo presentes los cinco elementos que, según Sto. Tomás, diferencian la *attributio* de la *proportionalitas*- podría quedar ya más clara y manifiesta aquella célebre definición: «*quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem est secundum terminum, diversa secundum habitudines ad illum*». Y, no obstante, tenemos diversos motivos, que a continuación se irán viendo con más detalle, para considerar la esencia de la atribución de un modo, por decirlo así, todavía más concéntrico.

---

[228] *De nom. Anal.*, c. 2.
[229] I *Eth.*, lect. 7; *Verit.*, 21, 4.

II.- La esencia más profunda

Siempre que el concepto real de una cosa nos presenta varios elementos esenciales, tiene que haber forzosamente entre aquellas diversas características una que sea la más profunda, la raíz de las otras, y a la que, en definitiva, se reduzcan las demás. Esta es la auténtica *ratio formalis* de la cosa. ¿En qué elemento está la *ratio formalis* de la *attributio*? Sin duda ninguna, en el hecho de que el *analogum -sanum-* sólo se encuentra *proprie*, formalmente, en un *analogatum* -animal-, del cual, por consiguiente, tienen los demás analogados que recibir la forma del *analogum* y como tormarla prestada. Esta dependencia de los *analogata minora* del *analogatum principale* en cuanto al *analogum* convierte a un *terminus* en *principalis* y a los demás en *minores*, hace de la relación de los últimos al primero una *denominatio extrinseca*, y, según Sto. Tomás, diversifica la *attributio* de la *proportionalitas*, en la que el *analogum* se encuentra *proprie* en todos los *analogata* y no en uno sólo, como en la *attributio* [230]. Ella es también, finalmente, la única que explica satisfactoriamente el nombre de «*attributio*». Todas las eruditas disquisiciones sobre el sujeto y el predicado de la oración, con sus relaciones lógicas y ontológicas en cuanto tales, apenas explican nuestra *attributio*. Que no toda atribución real de un predicado a un sujeto es una *attributio analogica*, es cosa para todos evidente. Pero lo que aquí significa *attributio* despréndese claramente de lo anterior. Quiere decir: Puesto que en la atribución el *analogum* no corresponde a los *analogata minora* de suyo y en sí, solamente se les atribuye por medio de la participación en el *analogatum principale*, al cual, por consiguiente, son atribuidos ellos mismos. Tenemos propiamente en una misma *attributio* dos atribuciones, de las cuales, sin embargo, como Ramírez observa muy bien contra Blanche [231], la primera es más fundamental. Esencialmente en este sentido explicaron ya los Complutenses el nombre de la atribución [232]. Y el mismo Sto. Tomás explicó también la *attributio* en este sentido: «*Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur*» [233].

La *ratio formalis* de la *attributio*, que aquí nos ocupa, nos da pie para hacer algunas observaciones críticas. Con gran rigor y profundo sentido tomista ha señalado Ramírez, O.P., la *ratio formalis* de la *attributio* y la ha opuesto

[230] I C.G., 34; *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

[231] *De Anal.*, p. 60.

[232] «*Dicuntur haec analoga analogia attributionis aut proportionis quia res significata per nomen invenitur principaliter in uno, a quo caetera denominantur propter proportionem aut ordinem ad illud; illi enim tribuitur quod reliqua sic denominetur.*» Ramírez, op., c. 60.

[233] *Pot.*, 3, 5.

a la *proportionalitas*. Describiendo la *attributio*, dice: «*quorum nomen est commune et ratio significata per nomen est in uno tantum intrinsece et formaliter, in aliis autem extrinsece et denominative ab illo vel ad illud secundum rationem simpliciter diversam*» [234]. Por el contrario, la *ratio significata per nomen* está en la *proportionalitas* «*in omnibus intrinsece*» [235]. En esto se ajusta Ramírez clara y exactamente al pensamiento de Sto. Tomás [236]. De esta manera, ambas especies de analogía llegan, incluso, a enfrentarse en una oposición contradictoria: el *analogum* entitativamente en todo analogado, el *analogum* no entitativamente en todo analogado. Esto parecen haberlo olvidado ciertos tomistas posteriores. Así, Francisco Suárez, cuando quiso distinguir en el sentido del Aquinate una doble *attributio*: una, en que el *analogum* solamente se encuentra en un analogado formalmente «*intrinsece*»; otra, en que se encuentra formalmente en todos los analogados, «*in omnibus analogatis*» [237]. También la distinción entre una *attributio* pura *seu extrinseca tantum* y otra mixta *sea extrinseca et intrinseca simul*, distinción con la que simpatizaban los Coimbricenses y Fonseca [238], es difícilmente comprensible o, por lo menos, equívoca. En el primer momento, frente a esta *attributio* mixta, que habría de ser al mismo tiempo extrínseca e intrínseca, se piensa involuntariamente en Suárez. Pero no es éste el sentido que se ha querido dar a la cosa, por lo menos en Ramírez [239]. Sólo se quiere decir que en algunos casos, especialmente en el terreno de los trascendentales, la *attributio* está unida -*conjuncta*- con una *proportionalitas*, aunque nunca, naturalmente, desde el mismo punto de vista formal, porque entonces tendríamos efectivamente «contradicción» en uno mismo; lo que se quiere decir es lo siguiente: la *attributio* y la *proportionalitas* coinciden con frecuencia, desde dos puntos de vista formalmente diversos, en una misma materia, según que yo, por ejemplo, considere el mismo objeto *effective* o *comprehensive*. Y esto es absolutamente verdadero. Así entiende Cayetano la coexistencia de ambas [240]. Así también Sto. Tomás, en los pasajes que se invocan en pro de la «mixta» [241], aunque, como se puede ver fácilmente, nunca habla de una *attributio*

[234] *De Anal.*, p. 47.
[235] Ib., 55.
[236] I C.G., 34; I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[237] «*Ad quod breviter ex superius tractatis dicendum est, cum duplex sit analogia attributionis, una quae sumitur ab eadem forma, quae intrinsece est, in uno analogatorum, in aliis vero per extrinsecam denominationem; altera, quae dicit formam seu rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogatis...*» *Disp. Met., disp. 31, sect. 2, n. 14.*
[238] Vid. Ramírez, op. c. 48 ss.
[239] *De Anal.*, p. 48.
[240] *De nom. Anal.*, c. 2.
[241] *Verit.*, 21, 4 ad 4; I-II, 35, 4 ad 1; *Pot.*, 9, 7 ad 9.

«pura» y «mixta», pues, aun cuando *ratione materiae* pueda haber al lado de la *attributio* una *proportionalitas* desde otro punto de vista, la *attributio* permanece siempre lo que es, extrínseca y, por consiguiente, «pura».

III.- Las propiedades de la attributio

De la esencia de la *attributio* se derivan inmediatamente ciertas propiedades que se acostumbra a denominar sus «*propria*».

1.- La primera propiedad de la atribución, y también la más inmediata, se refiere a la proporción de la definición entre el *primum analogatum* y los *analogata minora*. Como quiera que la forma de *analogum* -por ejemplo *sanum*- sólo corresponde formalmente al *terminus principalis*, y a los *minora*, en cambio, sólo por denominación externa con respecto al *principalis*, y toda definición sigue a la forma, es evidente que el *terminus principalis* (animal), al cual únicamente corresponde *proprie* el *analogum* (*sanum*), tiene que prestar y ceder, por decirlo así, la definición del *analogum* a los *analogata minora*, porque éstos sólo son analogados en cuanto que dependen de él: «*in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti: sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis, secundum quod de accidente dicitur, et sanum dictum de animali ponitur in definitione, secundum quod dicitur de urina et medicina*» [242].

2.- De esta primera propiedad se deriva inmediatamente otra segunda sobre la proporción de prioridad entre los analogados. Hagamos previamente una importante distinción. La cuestión de la prioridad entre varios se refiere o bien al orden del ser o bien al orden del conocimiento. Lo que es primero en el orden del ser, es con frecuencia posterior en el orden del conocimiento. Así, en el orden del ser, es primero Dios que la creatura, mientras que en el orden de nuestro conocimiento es primero la creatura que Dios. También en el terreno de los analogados puede un *analogatum inferius* ser en el orden del ser anterior al principal. Así, la medicina, que, como causa eficiente, produce lo *sanum* en el viviente, es entitativamente anterior a él; pero no es conocida como medicina sana hasta después que se conoce al animal *sanum* producido por ella. Ahora bien: teniendo en cuenta que toda analogía es una especie de conocimiento, resulta que toda analogía está formalmente incluida en el orden del conocimiento. Y lo peculiar de la *attributio* es que, en ella, el *analogatum principale* es siempre primero que los *analogata minora*, que, por consiguiente, son *posteriora* [243]. Esto es así porque los *minora* reciben su «ser

[242] I, 13, 10; I C.G., 34.
[243] I C.G., 34.

analogados» únicamente del *principale*, y también de él, como acabamos de ver, tienen que tomar prestada la definición [244].

3.- Aún tenemos que nombrar aquí una tercera y última propiedad de la *attributio*, que es la que menos explican y han explicado cuantos sobre la analogía escriben y han escrito, porque es «oscura». De ordinario se citan al lector algunos textos de Sto. Tomás y luego se le abandona a su buena o mala suerte. Y, sin embargo, esta «oscura» propiedad es muy importante, a nuestro parecer, e incluso muy ilustrativa. Acentúa al carácter extraordinariamente individualista o numérico de la atribución. Con razón la deriva Cayetano de la *denominatio extrinseca* de la *attributio* [245]. Aristóteles la nombra brevemente [246]; Sto. Tomás se manifiesta acerca de ella con alguna mayor frecuencia [247]. Intentemos explicarla más exactamente. Ya antes hemos puesto de relieve que la *attributio*, por significar únicamente una denominación extrínseca entre los *analogata minora* y el *analogatum principale*, y por no rozar nunca más que proporciones causales de las *causae extrinsecae*, desciende eminentemente hasta el reino del acontecer efectivo y del ser efectivo y, por tanto, contingente y hasta sus conexiones. Entiéndasenos bien.

α) En el orden óntico, lo *sanum* es un *proprium* del animal -4um *praedicabile*- y, por consiguiente, le corresponde por necesidad interna. Pero aquí lo *sanum* no corresponde por necesidad interna a los *analogata minora* -medicina, color-, ni a los accidentes el ser sujeto, sino la interna ordenación a la substancia como sujeto, a la inmanencia en la substancia.

β) En el orden de la existencia como tal, todo en las cosas producidas es contingente, y éste es precisamente el orden numérico. En este orden numérico conserva siempre el animal la ordenación interna a lo sano, lo cual no sucede precisamente en los *analogata minora*, porque lo *sanum* sólo les corresponde *denominatione extrinseca*. Mas, como quiera que toda existencia terrena es contingente en este orden y solamente una participación más o menos perfecta de la esencia, puede el animal, en el orden de la existencia, ser sano o no ser sano -5um *praedicabile*-. Y, si una medicina hace sano a éste o a aquél o a varios vivientes, esto se refiere siempre al ser individual-numérico, es decir, esta medicina hace sano a este viviente, de cuya sanidad es signo

[244] «*Dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen est definitio... necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus.*» I, 13, 6.

[245] *De nom. Anal.*, c. 2.

[246] III *Met.*, 2 (II 550, 33).

[247] I-II, 20, 3 ad 3; *in IV Met.*, lect. 1.

este color sano, de tal manera que en la atribución, como dice Cayetano, este viviente sano da a esta medicina como causa y a este color como signo el ser llamados sanos [248]. Por eso se puede hablar de una unidad proporcionalmente individual-numérica del ser sano del animal, de la medicina y del color: «*Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est unum numero, sicut a sano quod est in corpore animalis derivatur sanum ad medicinam et urinam, nec alia sanitas est medicinae et urinae quam sanitas animalis, quam medicina facit et urina significat*» [249]. E incluso la atribución de los accidentes a la substancia sólo es tal atribución, según Sto. Tomás, en cuanto que el ser se concibe numéricamente, es decir, en el orden de la existencia [250]. En el orden óntico, los accidentes están ordenados por necesidad interna a la substancia como sujeto. En el orden de la existencia, la efectiva inmanencia de estos accidentes en esta substancia es contingente, porque esta substancia y estos accidentes existen contingentemente y, en consecuencia, también su unidad concreta. En este sentido, toda naturaleza individual es una unidad proporcional de varios y hay entre varias cosas individuales innumerables atribuciones, que, sin embargo, puesto que lo relacionado sólo se toma numéricamente, y las relaciones sólo son numéricas, y lo uno, a lo cual son referidos varios, también se toma a su vez sólo numéricamente, nunca pueden llegar a ser base de una prueba apodíctica. Y la razón más profunda es siempre ésta: Se apoyan únicamente en una *denominatio extrinseca*. La analogía de atribución presta grandes servicios en el terreno de ciertas ciencias aplicadas, es decir, prácticas, que por eso se llaman con más propiedad «artes», como, por ejemplo, el «arte de la medicina», el «arte de la guerra». La aplicación práctica de la medicina es extraordinariamente diversa, según los individuos, las circunstancias, los climas. No obstante, en virtud de una determinada constancia de los principios individuales, y a pesar de la múltiple diversidad en lo «mucho», se pueden señalar ciertas normas comunes, que tienen aquí valor «*ut in pluribus*». Mas, puesto que la atribución se refiere siempre exclusivamente al reino de lo individual, nunca puede establecer una ley internamente necesaria, y por eso se aparta como tal atribución de la analogía metafísica.

α) La analogía de proporcionalidad

Con esto llegamos a aquella especie de analogía que siempre hemos tenido presente, de la que ya nos hemos ocupado directamente en muchísimas oca-

[248] «*Si sumantur haec urina sana, haec medicina sana et hoc animal sanum, haec omnia dicuntur sana sanitate existente in hoc animali, quam constat unam numero vere esse.*» *De nom. Anal.*, c. 2.
[249] I-II, 20, ad 3.
[250] *In IV Met.*, lect. 1.

siones, y que, por ello mismo, podemos tratar más brevemente. No obstante, antes de ponernos a considerar con más detalle su naturaleza y sus propiedades, tenemos que distinguir entre analogía propia y analogía impropia [251].

Pongamos de relieve primeramente lo común a ambas. Ambas pertenecen a la *proportionalitas*, es decir, ambas expresan una proporción de dos proporciones [252]. En ambas corresponde de algún modo el *analogum* o la ratio analoga a todos los analogados. ¿Cómo? Aquí está la *ratio distinctionis*.

a) Comencemos por la analogía impropia, que también se llama metafórica. Esta última denominación nos acerca más al objeto. Se habla «metafóricamente» o «*translative*», como dicen los latinos, cuando se emplean palabras, no en su sentido primero, fundamental y esencial, sino en un sentido trasladado, figurado y, por consiguiente, segundo y accesoriamente relativo. Pero no toda manera de hablar metafórica o figurada implica una proporcionalidad impropia. Dado que la proporcionalidad es una ecuación de dos ecuaciones, sólo tendremos una proporcionalidad metafórica cuando el *analogum* se tome en una ecuación en un sentido de estricta necesidad interna, y en la otra ecuación, en un sentido trasladado y meramente figurado [253]. De esta manera se produce una proporción de dos proporciones. A continuación vamos a dejar, en primer término, que hablen algunos ejemplos, que casi han alcanzado un carácter clásico. Así, trasladamos la risa, que propiamente sólo pertenece al hombre, a las rientes campiñas [254]; la fuerza y el arrojo del león, por los cuales el rey de los animales vence a todos los demás, a los hombres arrojados, que llamamos leones [255], e incluso a Dios [256]; decimos de un hombre valiente que es un Aquiles [257], o comparamos el soberbio vuelo del águila, que propiamente sólo a ella corresponde, con el vuelo del espíritu de pensadores geniales, o decimos: La cabeza es al cuerpo como el hombre a la mujer, como el rey al reino, como Cristo a la Iglesia. Según Ramírez ha demostrado muy bien [258], existen innumerables analogías metafóricas que son traslaciones del orden natural al sobrenatural, como la siguiente: Las enfermedades mortales son a la salud del cuerpo como el pecado mortal a la salud del alma [259].

---

[251] *Verit.*, 2, 11.

[252] Ib., *S. Th.*, I, 13, 9; Cayetano, *De nom. Anal.*, c. 3.

[253] «*In his autem quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cujus nomen transfertur.*» *Verit., 7, 2; I, 13, 9.*

[254] I, 13, 6.

[255] I, 13, 9.

[256] I, 13, 6.

[257] I, 13, 9.

[258] *De Anal.*, p. 38.

[259] *De Malo*, 7, 1.

Intentemos ahora caracterizar la naturaleza de la proporcionalidad metafórica por medio de algunos elementos importantes.

1.- En primer lugar, es inmediatamente evidente que en la proporcionalidad metafórica no tenemos ninguna analogía metafísica, puesto que el *analogum* sólo se toma «*proprie*», es decir, como forma actualmente inherente y, por tanto, entitativamente en una ecuación, mientras que en la otra sólo se toma en sentido trasladado, figurado. La facultad de la risa corresponde sólo a la esencia del hombre como forma internamente necesaria, pero no a las campiñas; la fuerza del león, sólo a la naturaleza del león [260]; el vuelo del águila, sólo al animal «águila»; la cabeza, sólo al viviente corporal, etc. El ejemplo de la valentía de Aquiles es absolutamente típico. Lo individual no puede nunca corresponder «*proprie*» a varios, sino tan sólo metafóricamente [261]. Por lo demás, ambas maneras de predicación, la «propia» y la «impropia», son incluso contrarias formalmente, por cuanto la metáfora, al expresar un sentido segundo y trasladado, se opone, como tal, al sentido primero y esencial [262]. Cada cosa se define según la forma que le es inmanente [263], la cual falta precisamente en la metáfora, porque ésta sólo reproduce un sentido figurado y trasladado.

2.- Penetremos todavía un poco más en la esencia de la analogía metafórica. Como quiera que el *analogum*, que en uno de los miembros de la proporcionalidad se da *proprie*, es decir, formalmente, en el otro miembro sólo se toma en sentido figurado y representativo, esta analogía es eminentemente una proporción de semejanza. Ya Aristóteles llamó a las metáforas sencillamente «imágenes», *imagines*, *similitudines*: «*αιδεικονες οτι μεταφοραι*» [264]. Con toda lógica incluye la analogía metafórica en el argumento retórico, es decir, en el mero argumento de probabilidad [265]. Para el Aquinate, «*metaphorice*» es equivalente a «*similitudinarie*», y siempre que enfrenta la predicación metafórica con la «*propria*» la llama sencillamente «*per similitudinem*» [266].

3.- Casi todos nos sentimos tentados a determinar aún con más detalle esta

[260] «*Hoc enim nomen Leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo.*» I, 13, 9.

[261] «*Nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem, sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles.*» Ib.

[262] *Verit.*, 2, 11.

[263] I, 13, 9; *Pot.*, 7, 5 ad 8.

[264] III *Rhet.*, c. 11 (I 399, 46).

[265] Ib. (399, 27 ss.)

[266] «*Dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter. Uno modo proprie. Alio modo per similitudinem... Per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.*» I, 13, 9; *Verit.*, 7, 2.

proporción de semejanza. Hay entre las cosas innumerables semejanzas. Pero no toda semejanza, así lo hemos indicado ya arriba, da lugar a una *analogia proportionalitatis*. Lo característico en esta proporción de semejanza es que el *analogum* en un miembro de la ecuación sólo constituye una *similitudo* del *analogum* que en el otro miembro se encuentra formalmente. Si esto es así, el sentido figurado o metafórico tiene que expresar, desde algún punto de vista especial, una relación representativa con el sentido principal. En esto precisamente consiste la semejanza. Nadie, en cuanto héroe, es llamado un Aquiles, sin tener alguna relación con el heroísmo de Aquiles. ¿Cuál es esta especial relación de semejanza en la analogía metafórica? Los ejemplos nos ilustran acerca de esto. No se trata, evidentemente, de una conformidad estática o del ser entre ambas proporciones, porque desde este punto de vista se oponen la una a la otra, ya que el *analogum* en un miembro está interna y necesariamente, mientras que en el otro sólo está figuradamente = inmanencia propia, inmanencia no propia se excluyen mutuamente. Muy de otro modo sucede en el orden del ser: El hombre que ríe y las rientes campiñas, el león como rey de los animales y el león metafórico, el águila y los grandes pensadores, etc.! La relación de semejanza tiene que radicar, por consiguiente, en otra cosa. Así es. Radica en una semejanza de la actividad, o, más exactamente, de la manera de obrar. Hablan nuevamente los ejemplos. La manera de obrar del valiente héroe es semejante a la de Aquiles; el elevado vuelo especulativo del gran pensador se asemeja al del águila que se remonta hacia el cielo; el hombre como cabeza de la mujer y de la familia, o Cristo como cabeza de la Iglesia, o el regente de un reino, obran todos como la cabeza en el cuerpo. Dios es llamado «león», porque su actuación soberana es semejante a la del león: «*sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus*» [267]. Llámanse rientes las campiñas porque con la gracia de sus flores nos dan la impresión de un hombre que ríe [268]. También aquí destacó Tomás de Aquino con notable agudeza el elemento esencial de la relación de semejanza en la analogía metafórica, pues llamó a la semejanza metafórica «*similitudinem operationis*» [269], «*similitudinem effectus*» [270]. De acuerdo con esto, dice que la pasión de la ira, que sólo metafóricamente puede atribuirse a Dios, únicamente se le atribuye en cuanto que él produce un efecto semejante al de un hombre

[267] I, 13, 6.
[268] «*Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo, cum ridet.*» I, 13, 6.
[269] *De Malo*, 16, 1 ad 3.
[270] *Pot.*, 7, 5 ad 8.

airado: «*facit effectum similem irato*» [271]. Por eso Le Rohellec [272] y Ramírez [273], con toda razón y completamente de acuerdo con la doctrina tomista, han llamado a la semejanza de la analogía metafórica semejanza exclusivamente dinámica, porque sólo se refiere a una determinada actividad. Se funda en la «*virtus producendi effectus similes effectibus propriis alterius rei*» [274].

4.- Lo dicho nos lleva a otra cuestión, sobre la que se ha discutido y todavía se discute mucho: la distinción de la analogía metafórica de las demás especies de analogía. Suárez la confundió incluso con la *proportionalitas propria*. Según él, toda *proportionalitas* estaría ligada a una analogía metafórica [275]. Cómo podría, dada semejante concepción, salvarse la realidad del conocimiento de Dios, resulta difícil de explicar. Sabido es que los modernistas, siguiendo a Kant, han calificado de metafórico todo conocimiento de Dios y han sacado las últimas consecuencias agnosticistas. Santo Tomás distingue rigurosa y expresamente entre ambas, como hemos visto arriba [276]. En la *proportionalitas propria*, el *analogum* está entitativamente y *formaliter* en todos los analogados. En la *impropria* o *metaphorica*, el *analogum* sólo se toma entitativa y formalmente en uno de los miembros de la ecuación; en el otro, no entitativamente, sino en sentido figurado.

Más difícil es distinguir la analogía metafórica de la *attributio*, precisamente a causa de su parentesco, según ya Cayetano puso de relieve [277]. En ambas corresponde el *analogum* a un *analogatum proprie*, es decir, por necesidad interna, «*secundum totam significationem nominis*», como dice Sto. Tomás [278]. Así corresponde lo *sanum* a todo animal, y la fuerza leonina a todo león. En ambas el *analogum* se atribuye a otros analogados *contingenter*, es decir, *improprie*. Así, lo *sanum* a la medicina y al color, y la fuerza leonina a este hombre o al de más allá, que es llamado león. Asimismo, en ambas, como dice Cayetano, tiene que ser conocido el *analogatum proprium* antes que los impropios, porque, así como yo en la atribución no puedo conocer a la medicina ni al color como «sanos» sin el «*animal sanum*», así tampoco me es posible en la analogía metafórica comprender el *analogatum* metafórico

[271] «*Dicitur enim Deus iratus inquantum facit effectum similem irato, quia sc. punit, qui est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit.*» *Verit.*, 2, 1.

[272] *De fundamento metaphysico analogiae.* Divus Thomas, Placentiae, XXIX, n. 1 (1926), p. 96.

[273] *De Anal.*, p. 45 y 48.

[274] Ib., 58.

[275] «*Denique omnis vera analogia proportionalitatis incldit aliquid metaphorae et improprietatis.*» *Disp. Met.*, disp. 28, sect. 3, n. 11.

[276] I, 13, 9; *Verit.*, 2, 11.

[277] *De nom. Anal.*, c. 7.

[278] «*Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis.*» I, 13, 9.

-por ejemplo, las rientes campiñas- sin el *analogatum proprium* -la risa del hombre-. El sentido metafórico y figurado es incomprensible sin el sentido principal [279]. Sin embargo, hay también entre ellos diferencias. Una la pusimos ya antes de relieve: La *attributio* es una *proportio simplex*; la analogía metafórica, una *proportionalitas* [280]. Pero la diferencia más profunda está, a nuestro parecer, en la peculiaridad de ambas. La atribución se mueve, en cuanto tal, completamente en el orden del ser, si bien en el contingente. Por eso los *analogata minora* reciben su nombre y su ser analogados del *terminus principalis*. En esto consiste formalmente la *attributio*. La analogía metafórica en cuanto tal no es estática, sino eminentemente dinámica, pues consiste en la semejanza de la actuación de dos actuantes totalmente diversos, pero que poseen en sí ambos a dos, en cierto modo, la misma manera de obrar, por lo cual precisamente producen ambos efectos semejantes. El león obra con arrojo y el hombre N, que es llamado león, obra también arrojadamente. A ambos corresponde efectivamente el arrojo, y ésta es incluso una condición esencial para la analogía metafórica. Pero a ambos les corresponde de una manera totalmente diversa: al león según su ser, porque es *proprium* de su naturaleza de león, y, por consiguiente, corresponde a todo león «*secundum totam significationem nominis*» [281], es decir, formalmente y por necesidad interna; al hombre le corresponde el arrojo no *ratione naturae*, y, por consiguiente, sólo corresponde a éste o a aquél, en cuanto que en éste o aquél se encuentra la fuerza que produce efectos semejantes a los del león, en cuanto que éste o aquél participa de aquella fuerza leonina y por eso es llamado león [282]. Evidentemente, el *analogum* se encuentra aquí en ambos analogados; pero en uno, actual y formalmente y, por tanto, *proprie*, mientras que en el otro, sólo virtualmente, y, por tanto, *improprie*. Aquí está también el motivo de que en la analogía metafórica tengamos siempre una *proportionalitas*, porque

[279] «*Quoniam impossibile est intelligere quid sit aliquid secundum metaphoricum nomen, non cognito illo ad cujus metaphoram dicitur. Et propter hoc hujusmodi analoga prius dicuntur de his in quibus proprie salvantur et posterius de his in quibus metaphorice inveniuntur et habent in hoc affinitatem cum analogis secundum attributionem, ut patet.*» *De nom. Anal.*, c. 7.

[280] *Verit.*, 11, 2.

[281] I, 13, 9.

[282] «*Dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo proprie, alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est quod secundum total significationem nominis est communicabile multis; per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum quid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen Leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen Leo; per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.*» I, 13, 9.

el analogo expresa dos proporciones, la del león al arrojo y la del hombre N al arrojo y de aquí la semejanza de ambos.

5.- Para terminar, todavía una observación sobre el valor de la analogía metafórica. Ya hemos dicho que Aristóteles la incluyó en el argumento retórico y, por consiguiente, de probabilidad. El motivo de esto radica en su más íntima esencia. Puesto que el *analogum* sólo se encuentra formalmente en uno de los analogados, mientras que en el otro sólo virtualmente y, por tanto, *improprie*, y teniendo en cuenta que la participación de los analogados en el *analogum*, según las premisas, es la que decide en toda analogía en cuanto a su valor, es imposible que la analogía metafórica pueda arrogarse más valor que el de la probabilidad. Podemos, de acuerdo con lo dicho, definir la analogía metafórica: «*quorum nomen commune est et secundum illud nomen ratio analoga in uno formaliter eadem, in alio virtualiter similis*». Con esto se separa también esta analogía de la analogía metafísica.

b) Por el contrario, la *proportionalitas propria* posee todas las condiciones de una auténtica analogía.

Y las posee por su esencia, porque en ella, el *analogum* se encuentra en todos los analogados formalmente y, por tanto, *intrinsece necessario*. Es la analogía en que los analogados reciben su ser analogados «*a forma sibi inhaerenti*» [283], del mismo modo que todas las cosas son buenas por la bondad inmanente en ellas [284]; analogía que Tomás, oponiéndola a la *attributio*, en la cual el *analogum* sólo está en un analogado: «*non habet esse nisi in uno*», llama analogía «*secundum intentionem et esse*» [285], y de la cual dice, todavía más significativamente, que en ella se ordenan varios, no a otro tercero, sino a uno que está en los varios mismos: «*quod uorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur*» [286]. Así, la belleza, para emplear un ejemplo de Santo Tomás, en cuanto que es proporción armoniosa de las partes de un todo, se atribuye *intrinsece* tanto a la belleza física como a la espiritual y moral [287]. Pongamos aún otro ejemplo auténticamente tomista, que de una manera un tanto velada se refiere al *bonum transcendentale*: del mismo modo que todo sentido guarda proporción a su *objectum* (*bonum*) propio, así el entendimiento a su *objectum formale* [288]. Todos los ejemplos que aplicamos antes a las relaciones trascendentales pueden aplicarse también aquí.

Intentemos ahora poner de relieve las propiedades y elementos esenciales

[283] *Verit.*, 21, 4 ad 2.
[284] *In I Eth.*, lect. 1.
[285] I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[286] I C.G., 34.
[287] *Comment. in I Cor.*, c. 11, lect. 2.
[288] III *De Anima*, lect. XI, in fine.

de esta importantísima especie de la analogía, única que tiene valor rigurosamente científico [289].

1.- Esta analogía sólo es posible, como ya hemos hecho notar antes, en el terreno de los trascendentales, a los cuales directa o indirectamente son referidos los analogados. Nuestras consideraciones sobre la *attributio* y la analogía metafórica han confirmado de un modo sorprendente nuestra tesis anterior. Todo lo que corresponde a varios formalmente -*per formam inhaerentem*-, o bien es un *univocum*, y entonces pertenece al mundo categorial, o es un *analogum proprium*, y entonces pertenece al mundo de los conceptos trascendentales. Ya hemos dicho arriba en qué sentido se refirió Cayetano a esta analogía metafísica [290]. Tomás hace notar repetidamente que los trascendentales nunca se predican meramente *extrinsece*, sino siempre según una *forma inhaerens* [291]. Todos los ejemplos que aduce para esta analogía están, en lo que nosotros hemos podido comprobar, ordenados directa o indirectamente a un trascendental. Con frecuencia presenta abiertamente en un pasaje el trascendental que en otro permanecía oculto. Ya Le Rohellec [292], con el cual estaba de acuerdo Feckes [293], señaló los trascendentales -acaso no se refiera más que a los absolutos [294]- como base de esta analogía. Pero también los relativos -causa, efecto- están *proportionaliter*, dentro de su esfera, formalmente en los conceptos a ellos subordinados. Así la causa eficiente, tomada quiditativamente, está *formaliter* en todas las causas eficientes subordinadas.

2.- Lo anterior nos permite determinar todavía con más exactitud la unidad de analogía en la *proportionalitas propria*. En la *attributio*, dicha unidad es en el *terminus principalis*, como se dijo antes, *una numero*. Esto, en la analogía propia, es imposible. No puede descender al reino de lo numérico-individual. Ninguna forma análoga que se encuentre interna y entitativamente en varios puede ser numéricamente común a estos varios. *A fortiori* se excluye absolutamente esto en los trascendentales. Esto conduciría directamente al monismo. Por tanto, aquí sólo puede tratarse de una unidad abstractiva de los analogados en el *analogum*, un *unum ratione* [295] o, como dice el Estagirita, un «*unum quid commune*» -*εν τι και κοιν ν*- [296], un *universale* [297], pero no un *universale univocum* [298], sino un *universale pro-*

[289] Vid. Cayetano, *De Nom. Anal.*, c. 3.
[290] *De nom. Anal.*, c. 3.
[291] *Verit.*, 21, 4 ad 4; I-II, 55, 4 ad 1. *Pot.*, 9, 7 ad 9.
[292] *De fundamento ontolog. analogiae.* Divus Thomas (Placentiae), XXIX (1926), p. 666.
[293] *Die Analogie in unserem Gotteserkennen*, op. c. 162.
[294] Ib., 667.
[295] *In X Met.*, lect. 1.
[296] X *Met.*, 3 (II 588, 27); Tomas, *in X Met.*, lect. 3.
[297] IV *Met.*, 4 (II, 519, 54).
[298] III *Met.*, 2 (II 502, 40; 500, 15; 500, 43).

portionale, que, por tanto, como antes se expuso, es el resultado de una *abstractio imperfecta* [299], y tampoco puede predicarse más que *proportionaliter* [300]. En una palabra, se trata de una unidad de proporción abstracta. Esta identidad abstractivamente proporcional de dos proporciones en el *analogum* no está expresada en ninguna definición con tanta exactitud como en aquella del Aquinate: «*quorum nomen commune est et definitio rei secundum proportionem eadem*» [301]. Lo de *definitio eadem* sólo es aplicable a la *proportionalitas propria*, en la cual el *analogum* se encuentra entitativa y formalmente en todos los analogados.

3.- ¿Tiene también la *proportionalitas propria* un *terminus principalis*, como la *attributio*? ¿No está en la esencia de toda analogía en general el poseer un término principal? Cuestión ésta ardientemente discutida, en la que afirma Blanche, O.P., siguiendo al Ferrariensis [302], mientras que Ramírez, O.P., niega [303]. Con el último está también de acuerdo Le Rohellec, C.Sp.S. [304]. Reservando otras cosas para más tarde, queremos hacer ya aquí breve y modestamente las siguientes consideraciones:

I.- En un sentido lato, toda analogía tiene, a nuestro parecer, un término principal. Las palabras de Sto. Tomás: «*In omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum*» [305], son tan formalmente universales, que no pueden ser referidas únicamente a la *attributio*, aun cuando el ejemplo que las sigue se limite a la atribución. Por lo demás, lo mismo se deduce de la naturaleza de la analogía en general, la cual, sea cual fuere, es siempre una ordenación de varios a uno, al *analogum* como término que lo rige todo. Queremos acentuar esto, frente al eximio Le Rohellec, también con respecto a los accidentes [306]. Tampoco ellos pueden predicarse analógicamente los unos de los otros, a no ser en relación con el *ens* como *analogum*, que entonces, a su vez, es un *terminus principalis* en el sentido indicado. No es de extrañar que ya Aristóteles distinguiera la *univocatio* de la analogía, sencillamente diciendo que el *univocum* es «*según uno mismo*»: «*καθεν*», y, en cambio, el *analogum* «*en orden a uno*», «*προς εν*» [307].

[299] Cayetano, *De nom. Anal.*, c. 5.
[300] Ib., c. 2.
[301] *Verit.*, 2, 11.
[302] Vid. Rev. des Sciences Phil. et Théol., 1921, pp. 169-193; Rev. de Philos., 1923, pp. 248-270.
[303] *De Anal.*, pp. 73 ss.
[304] *De fundamento metaph. analogiae.* Divus Thomas (Placentiae), XXIX (1926). pp. 97 ss.
[305] I, 13, 6.
[306] *De fundamento metaph. analogiae*, l. c. pp. 96-97.
[307] VI *Met.*, c. 4 (II 541, 41); III *Met.*, c. 2 (II 500, 14); Tomás, *in VII Met.*, lect. 4.

Claro está que este *terminus principalis* en sentido lato no es el que distingue a la *attributio* de la *proportionalitas propria*. Esto lo veremos enseguida.

II.- Las dos: la *analogia attributionis* y la *analogia propria* convienen en que ambas *ut sic* se mueven *in ordine essendi* i. e. *formae*. Hacer notar esto es importante por diversas razones, especialmente porque este orden es el orden de la definición. En cambio, ambas se diferencian en que la primera -*attributio*- está *in ordine essendi contingenti* extrínseco-numérico, como se dijo arriba. Otra cosa sucede con la *proportionalitas propria*. Esta se encuentra *in ordine essendi necessario* intrínseco-abstractivo. Esta diferencia, que es una oposición, se deduce de la esencia de ambas, tal como se ha expuesto: En la *attributio*, el *analogum* sólo está en un analogado intrínseco, que, en consecuencia, puesto que los demás *analogata minora* reciben de él *extrinsece* todo su ser analogado, es y se llama *terminus principalis*. Exactamente lo contrario sucede en la *analogia propria*. Aquí el *analogum* está formalmente en todos los analogados. Por tanto, esta analogía, como tal, excluye formalmente un *terminus principalis* en el sentido de la *attributio*. Esto se aplica también a Dios y a la creatura. Si el ser *intrinsece* -*quidditative*- sólo estuviera en Dios como *terminus principalis* y no en las creaturas, sería inevitable el panteísmo. Al orden del ser sigue el orden de la definición. Como quiera que en la *attributio* los *analogata minora* reciben el nombre y el ser analogados exclusivamente del *principale* como tercero ajeno a ellos [308], tienen que tomar también prestada de él la definición. De otro modo sucede en la *analogia propria*: aquí está el *analogum* en todos los analogados: «*unum ipsorum*» [309], y, por consiguiente, es como si se definiera a sí mismo, por lo cual dice Sto. Tomás profundamente que los trascendentales, como el *ens*, *unum*, *bonum*, por el hecho de constituir interna y esencialmente todas las cosas: «*qualibet natura essentialiter est ens*» [310], se denominan a sí mismos, «*denominant seipsa*» [311]. Esto nos demuestra, no sólo que también Sto. Tomás reduce la *analogia propria* a los trascendentales, sino también que la diferencia entre la «*attributio*» y la«*analogia propria*», en el orden de la definición, consiste en que en la «*analogia propria*» los analogados se definen como tales por el *analogum*, que está formalmente en ellos mismos, es decir, por algo que les es propio; en la «*attributio*» los *analogata minora* se definen por algo ajeno a ellos, que de suyo no está en ellos, a saber, por el *analogatum principale*. Sólo esta concepción hace posible una interpretación armónica de ciertos textos de Sto. Tomás.

---

[308] *Pot.*, 7, 7.
[309] I C.G., 34.
[310] *Verit.*, 1, 1.
[311] *Pot.*, 9, 7 ad 9; I-II 55, 4 ad 1; *Verit.*, 21, 4 ad 4.

III.- Es importante consignar aquí todavía otro elemento, que se refiere al orden de la existencia. Aquello mismo materialmente que en el orden del ser -*in ordine formae intrinsecae inhaerentis*- sirve de base a una *proportionalitas propria*, puede, considerado desde el punto de vista, totalmente diverso, del orden de la existencia, servir al mismo tiempo de base a una *attributio*, con un verdadero *terminus principalis*. Así sucede con la substancia y el accidente en el orden de la existencia. Como el accidente sólo puede existir en la substancia, ésta le da todo el ser existencial y, por consiguiente, es aquí su *terminus principalis*. Lo mismo pasa con todos los trascendentales si se los considera desde el punto de vista de la causalidad eficiente. Como el efecto, *ut sic*, recibe todo su ser existencial de la causa, es ésta, desde este punto de vista, efectivamente un *terminus principalis*, de manera que con razón dicen los escolásticos: algo materialmente lo mismo, que *in ordine essendi* constituye una *analogia propria*, contiene virtualmente *in ordine existendi* una *attributio*. Por consiguiente, tres son, a nuestro juicio, los elementos esenciales que caracterizan a la *proportionalitas propria* y la distinguen de la *attributio* y de toda otra especie de analogía: primero, su fundamento es lo trascendental; segundo, es esencialmente una unidad de proporción abstractiva; tercero, no tiene, *ut sic*, ningún *terminus principalis* en el sentido de la *attributio*.

Como resumen y para terminar, reunimos aquí, en un cuadro de conjunto, las definiciones de las diversas especies de analogía.

- *Analogia inaequalitatis*: «*quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata*».
- *Proportio simplex* o *attributio*: «*quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est eadem secundum terminum, diversa secundum habitudines ad illum*», o «*in qua ratio analoga est in uno intrinsece eadem, in aliis extrinsece tantum eadem*».
- *Proportionalitas metaphorica*: «*quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen in uno proprie eadem, in alio improprie, seu virtualiter similis*».
- *Proportionalitas propria*: «*quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem*», o: «*ratio proportionaliter eadem est formaliter in omnibus analogatis*».

d) El valor científico del conocimiento analógico de Dios

Hemos llegado ya adonde, en nuestras disquisiciones sobre la analogía, tendíamos continuamente y, a nuestro parecer, era necesario que al fin llegásemos, es decir, a la cuestión siguiente: ¿puede el conocimiento analógico de

Dios proporcionarnos efectivamente valores científicos? De aquí depende, evidentemente, no sólo el valor de las pruebas de la existencia de Dios, anteriormente discutidas, sino también el valor de todo aquello que sobre la naturaleza, atributos y actividad de Dios solemos predicar filosóficamente. Cuál sea la importancia de esta misma cuestión para la Sacra Theologia, es cosa que dejamos a la ponderación más detallada de otros.

El sentido de lo que nosotros entendemos por «valor científico», no necesitamos precisarlo más. Todo el mundo sabe lo que con ello queremos decir. La cuestión es, sencillamente, ésta: ¿nos permite la analogía un conocimiento de Dios real y seguro, es decir, convincente; en otras palabras: conocimientos que sean el resultado de una verdadera demostración, de una efectiva $\alpha\pi\delta\varepsilon\iota\xi\iota\varsigma$, como diría Aristóteles? Con esto, hemos fijado y delimitado exactamente el problema que nos ocupa. No necesitamos añadir que, de suyo, no tratamos aquí más que de la analogía metafísica, única en la que el *analogum* se encuentra entitativamente y por necesidad interna en todos los analogados.

Mientras tanto, nos damos cuenta plenamente de la dificultad de todo el problema. Ella es, precisamente, la que nos obliga a dividir la cuestión principal sobre el valor científico de la analogía en dos cuestiones secundarias: en primer lugar, ¿tiene la analogía metafísica de suyo valor científico? Y, supuesto que lo tenga, ¿nos hace posible un conocimiento de Dios verdadero y seguro? Son evidentes las diversas concatenaciones de ambos problemas. Sin la solución afirmativa del primero, el segundo no tiene objeto; con dicha solución, todavía no se han resuelto por completo, ciertamente, las dificultades del segundo.

α) Valor de la analogía en general.

Ya los antiguos se dieron cuenta de las dificultades y objeciones que podían presentarse, y de hecho se presentaban ya entonces, contra el valor científico de la analogía como tal. La prueba más significativa de ello la tenemos en el profundo Cayetano [312]. A primera vista, la objeción que más impresión produce es ésta: La analogía, por su misma naturaleza interna, basa siempre sus conclusiones únicamente en una semejanza -*similitudo*- de varios, que, al mismo tiempo, sin embargo, son absolutamente diversos. Como toda verdadera demostración tiene que partir de una identidad de varios, y en esta identidad radican su fuerza y su solidez, es difícil comprender cómo a base de la analogía podría construirse una prueba apodíctica. En estos razonamientos, evidentemente, se basaba también el más sutil que profundo Duns Escoto, como dijo A. Stöckl, para afirmar: Si el ser se predicara de

[312] *De nom. Anal.*, c. 10; vid. Ramírez, *De Anal.*, p. 70 ss.

Dios y de la creatura, de la substancia y del accidente, no *univoce*, sino meramente *analogice*, Dios no podría en absoluto ser conocido [313]. Más profunda en apariencia, pero en realidad no diversa de la anterior, es otra objeción. En ella se relaciona la prueba de analogía con la *fallacia aequivocationis*. Como en todo razonamiento falaz basado en la *aequivocatio* o duplicidad de sentido, también en el razonamiento analógico un solo y mismo término, es decir, el *analogum* como concepto central en el cual se basa la conclusión, es tomado en diversos sentidos, ya en el de un analogado, ya en el de otro, siendo así que el sentido del *analogum* es en los analogados completamente diverso. Considérese no más el ser en la substancia y en el accidente o en Dios y en la creatura, o la sabiduría en Dios y en el hombre. Así, pues, tenemos en todo razonamiento analógico, por lo menos, cuatro términos; en otras palabras: no el mismo término medio. Que, en tal situación, el razonamiento analógico no puede ser contrastado en el principio de contradicción, piedra de toque de todas las demostraciones, es cosa evidente aún para el más ingenuo. El *affirmare et negare idem* no puede aplicarse aquí, porque lo que se afirma no puede ser lo mismo que se niega, puesto que lo tercero no es idéntico en varios. Con esto se derrumba toda la fuerza probatiba del razonamiento analógico y, además, queda cerrado definitivamente todo camino para cualquiera comprobación de esta pretendida *demonstratio*.

Es evidente que tenemos que prestar a la fundamentación del valor científico de la analogía metafísica toda nuestra atención. Repitamos aquí, para empezar, lo que ya anteriormente hemos hecho notar más de una vez: el problema de la analogía es y será siempre incomprensible, mientras no sea incluido en el engranaje total de la filosofía. Guiados por este pensamiento, presentamos al lector, descendiendo de lo más general a lo menos general, las siguientes consideraciones, que, aun cuando, en parte, hayan sido ya antes mencionadas, tenemos que exponer aquí, una vez más, y que, por razones de claridad, formulamos en puntos completamente determinados.

La cuestión fundamental es la siguiente: ¿Existe, paralelamente a la identidad unívoca, y además de ella, otra segunda identidad -identidad analógica-, *identitas proportionalis*?

1.- Si sólo hay una identidad unívoca, de manera que no pueda haber una prueba convincente sin identidad unívoca del *terminus medius*, el ser y, junto con él, todos los demás trascendentales, se predicarían unívocamente, es decir, en el mismo sentido, de todo, y los primeros principios de demostración se tomarían en igual sentido en todas las pruebas. En tal caso y de este escollo no se libraría tampoco un Duns Escoto, sólo habría un ser, sólo un conocimiento; no existiría, desde el punto de vista de la concepciópn del mun-

[313] I *Ox.*, d. 3, q. 3, n. 9.

do, ninguna multiplicidad de las cosas, y, en consecuencia, tampoco existiría ninguna *univocatio* en el sentido de cosas diversas clasificadas, y, por tanto, ningún saber humano en general, pues éste requiere absolutamente una pluralidad de cosas y de cognoscentes y de lo cognoscible, etc. El monismo sería consecuencia inevitable de semejante posición. Sin embargo, la multiplicidad de las cosas es una realidad que nadie niega sin negarse a sí mismo. También aquí vuelve a reducirse todo al acto y a la potencia.

2.- Por consiguiente, apoyada en las circunstancias efectivas del mundo real, tiene que haber, al lado de la identidad unívoca, y a causa de ella, otra segunda identidad, una identidad analógica, identidad proporcional. Necesariamente ha de ser admitida en el terreno matemático, en el cual su fuerza demostrativa no puede ser rechazada. También está presente en el terreno ontológico. En nada está la fuerza de la demostración científica más profundamente arraigada que en la necesidad de los respectivos contenidos conceptuales. Pues bien, el ser, en cuanto tal, está en todas las cosas de una manera tan absolutamente interna, que, sin él, no serían. Por otra parte, y esto se apoya en la efectiva multiplicidad de las cosas, el ser está en las diversas cosas en diversa medida, es decir, en diversas y determinadas proporciones, como la cantidad *in mathematicis*. De aquí se deduce como espontáneamente la *identitas proportionis*. Y también se deduce que, no sólo los conceptos trascendentales, sino también los principios anclados en ellos, tienen sentido analógico, de manera que el principio de contradicción puede ser piedra de toque tanto del razonamiento unívoco como del analógico.

La dificultad principal para la unidad de analogía está, evidentemente, a juicio de sus adversarios, en la diversidad de los analogados. ¡Diversidad y, al mismo tiempo, identidad! Y ciertas definiciones, exactas en el fondo, pero no muy afortunadas en su expresión, como ésta: la analogía «es una semejanza desemejante y una desemejanza semejante» [314], han escandalizado todavía más a los adversarios. En realidad, hay también en esta objeción una parte considerable de engañosa apariencia. ¿Por qué no se rechaza en las matemáticas la identidad de proporción, a pesar de la absoluta diversidad de las magnitudes numéricas? Tampoco en la analogía ontológica son los analogados idénticos entre sí, como no lo son los términos matemáticos de la proporción $2 : 4 :: 3 : 6$, sino en el *analogum*, en cuanto que, en él, los analogados, totalmente diversos entre sí, convienen en una determinada relación del ser. No obstante, la diversidad se conserva incluso en la unidad por medio de la proporcionalidad, exactamente lo mismo que en las matemáticas. Los efectos naturales son, ciertamente, muy diversos, según su ser y según la manera como son efectuados. Pero todos son efectuados; de lo contrario, no serían

[314] Vid. Feckes, *Die Analogie in unserem Gotteserkennen*, p. 162.

efectos. ¿Cómo han de contradecirse la «multiplicidad» y la «identidad», consideradas desde puntos de vista realmente diversos? ¿Acaso no se predica también el *univocum* -por ejemplo el concepto de género, de las especies, la especie, de los individuos- de *univocata* completamente diversos? ¿Por qué la identidad, que aquí es incluso absoluta, no excluye en este caso a la diversidad? Supuesta la efectiva multiplicidad de las cosas del mundo, tienen que subsistir paralelamente en nuestro conocimiento la identidad y la diversidad. De otro modo sería imposible toda ciencia.

4.- Con esto tenemos ya mucho camino andado para contestar a las dificultades antes mencionadas, que suelen presentarse contra la analogía. La clave para solucionarlas está en el *analogum* como identidad de proporción de los diversos analogados. Semejante identidad existe y tiene que existir paralelamente a la *identitas univoca* de varios, además de ella y a causa de ella. Si esto es así, la prueba de la analogía metafísica no radica en un *terminus medius*, que, como *analogum*, sólo implica una mera semejanza -*similitudo*-, sino en una identidad proporcional o relativa, en un «*unum aliquid idem*» [315], o, como dicen Aristóteles y Sto. Tomás, en un «*εν τι και κοινον*» [316]. Por medio de esta identidad en el *analogum*, los analogados, de suyo diversos, se hacen semejantes entre sí desde cierto punto de vista. Sigamos adelante. Sólo aquél que confunde el *analogum* con los analogados, que es lo mismo que confundir la identidad con la diversidad, es decir, aquél que no considera el *analogum* formalmente, en cuanto que los analogados convienen en él *proportionaliter* , sino que lo considera en cuanto que es diverso en este analogado y nuevamente diverso en aquel otro analogado, puede encontrar en la analogía cuatro y más términos; en otras palabras: un *sophisma aequivocationis*. De aquí la justificada advertencia de Cayetano: que los analogados no sean considerados desde sus puntos de vista «diferenciales disyuntivos» -*disjunctum*-, sino desde un punto de vista unificador [317]. Con pocos, pero tajantes rasgos, resumió este importante punto en las siguientes palabras: «*Rationes entis analogi... possunt dupliciter accipi. Uno modo secundum se, inquantum ab invicem distinguuntur et ea quae conveniunt eis ut sic, seu ex hoc. Alio modo inquantum eaedem sunt proportionaliter. Primo modo acceptae vitium aequivocationis inducerent, si quis eis uteretur, ut patet. Secundo autem modo eis utendo, peccatum nullum incurritur; eo quod, quidquid negatur de una, negatur proportionaliter de alia*» [318].

Probablemente querrá el lector saber todavía qué posición adoptó Aristóteles, el creador de la primera y más profunda teoría sobre la demostración

[315] Sto. Tomás, *in IV Met.*, lect. 1.
[316] Aristóteles, X *Met.*, 3 (II 588, 27); ib. III *Met.*, 2; Sto. Tomás, *in XI Met.*, lect. 3.
[317] *De nom. Anal.*, c. 10.
[318] Ib.

científica, ante nuestro problema. ¿Se manifestó de una manera consciente, directa o, por lo menos, indirectamente sobre el valor científico de nuestra analogía, o lo supuso como algo indudable? Recordamos, ante todo, una vez más, lo que antes hemos dicho acerca de su concepción de la metafísica o *πρωτη φιλοσοφα*. Como quiera que ésta tiene por objeto al ser en cuanto ser [319], y sobre el concepto del ser se apoya en definitiva y tiene que apoyarse todo verdadero saber [320], y, por otra parte, el concepto del ser con los demás trascendentales y los primeros principios enraizados en ellos sólo tienen significación analógica [321], está fuera de toda duda que para Aristóteles los conocimientos analógicos tenían que ser el primero y más seguro supuesto del más seguro saber. ¿Cómo, si no, hubiera podido considerar la metafísica como la ciencia más profunda y más segura? [322]. Por consiguiente, el Estagirita dio por supuesta en la metafísica la seguridad de la analogía, incluso como fundamento de todo saber demostrativo. Pero todavía es muchísimo más importante lo que en su *Analytica posteriora*, es decir, en la obra en que trata *ex profeso* sobre la demostración apodíctica, dice sobre la analogía, lo cual repitió fielmente más tarde su gran discípulo, Tomás de Aquino. Cautamente rechaza la analogía metafórica para la demostración y, en general, para toda discusión [323]. Admite, sin embargo, una demostración, en la que varios son proporcionalmente idénticos como en un «*τι εστι*» en un tercero como *terminus medius* [324], en el cual tercero «ser algo» tienen varios como la misma naturaleza [325], y este concepto medio proporcional y quiditativo lo reconoce él expresamente como *medium demonstrationis* [326]. Así, pues, encontramos en Aristóteles el reconocimiento directo y consciente del valor apodíctico de nuestra analogía, lo cual, desgraciadamente, ha sido olvidado a consecuencia de una mala interpretación de varios meritísimos comentadores modernos de Aristóteles [327].

---

[319]V *Met.*, 1 (II 535, 20).

[320]X *Met.*, c. 3.

[321]III *Met.*, c. 2 (II 500, 14; 502, 40).

[322]III *Met.*, c. 3.

[323]II *Anal. Post.*, c. 12 (I 167, 23). Id. en Sto. Tomás, *in II Anal. Post.*, lect. 16

[324]«*Τα δε καταναλογιαν τα αυτα και το μεσον εξει καταναλογιαν*» II *Anal. Post., c. 14 (169, 24).*

[325]«*εστι δεπομενα και τουτοις ωσπερ μιας φυσεως της τοιαυτης ουσης*» Ib., c. 13 (I 167, 50). Id. en Sto. Tomás, ib., lect. 17.

[326]Ib. (167, 48). En Sto. Tomás, ib.

[327]Lo mismo Federico Überweg que Trendelenburg y Enrique Maier sólo conocen en Aristóteles la analogía dialéctica, a la que, con razón,sólo atribuyen valor de probabilidad, puesto que sólo tiene semejanza con el supuesto. Vid. Überweg, *System der Logik*, p. 438-440; Trendelenburg, *Elementa log. Arist.*, §38; Enrique Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II parte, **1ª** mitad, p. 443-451. No obstante, Überweg confiesa que Aristóteles distinguió la analogía dialéctica de nuetra analogía metafísica, es decir, de la *proportio*. En realidad, el concepto de «analogía» en Aristóteles es más amplio y comprende una

También aquí, en esta cuestión sobre el valor apodíctico de la analogía metafísica en sí, se da únicamente un dilema. O reconocer este valor, o renunciar en absoluto a todo saber humano convincente.

β) El valor de la analogía para el conocimiento de Dios

Nuestro conocimiento de Dios corre la suerte de nuestro conocimiento natural en general. La fuente está en el mundo de los sentidos: «*Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit*» [328]. Partiendo del mundo de los sentidos como efecto comprobado, se realiza la ascensión hasta Dios como causa: «*Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui*» [329]. Por consiguiente, todo nuestro conocimiento natural de Dios es causal. Esto constituye su debilidad y su fuerza. Este carácter causal le confiere su posición media entre la *univocatio* y la *aequivocatio*. Siempre que Tomás aduce sus razones contra ambas, y son especialmente numerosas en *Contra Gentes*, se reducen todas a una razón principal: Dios es la primera causa del mundo. Por eso la *aequivocatio*, como mera unidad de nombre en medio de una absoluta diversidad de cosas, es inaplicable a Dios y al mundo, porque las cosas visibles son efectos de Dios y, por consiguiente, semejantes a Él, por lo cual, nosotros, concluyendo del efecto a la causa, podemos conocerle [330]. Asimismo, nuestro conocimiento de Dios tampoco es unívoco -*univocatio*-, porque las cosas del mundo, múltiplemente diversas y limitadas en clases, no pueden ser en modo alguno efectos exhaustivos de la causa [331]. La analogía es el único puente por el cual podemos pasar del mundo a Dios. En otra palabras, nuestro conocimiento de Dios sólo puede ser analógico.

Tanto más importante, por eso, es la pregunta: ¿Qué valor tiene la analogía para nuestro conocimiento de Dios? ¿Posee un carácter científico? Problema gigantesco en la historia del pensamiento humano. Nos encontramos aquí en el límite que separa dos mundos, ante la barrera que se alza entre lo temporal y lo eterno, entre lo finito y lo infinito, en aquella ribera en que el espíritu humano más osado sólo con temor se atreve a avizorar el extraño país de lo ilimitado. Ni siquiera concediendo a la analogía en sí valor científico se ha explicado todavía este problema, hemos dicho antes. Y es verdad. Nuevas y especiales dificultades tienen que ser aquí solucionadas. Y estas misteriosas dificultades se refieren tanto al conocimiento de la existencia de Dios como al de su naturaleza y atributos.

---

proportio quiditativa y una *proportio* accidental.

[328] I, 12, 12.

[329] Ib., ad 2; I, 84, 7 ad 3.

[330] I C.G., 33; *S. Th.*, I 12, 12; I 13, 5; *Pot.*, 7, 7; *Verit.*, 2, 11.

[331] I C.G., 32; *S. Th.*, I, 13, 5; *Pot.*, ib.; *Verit.*, ib.

Analogía y existencia de Dios

Acerca del conocimiento analógico de la naturaleza divina y de sus atributos, se habla con frecuencia. La existencia de Dios queda, por manera extraña, en segundo término. Y, sin embargo, aquí está la primera dificultad, por cuya solución están incluso condicionadas todas las demás. Aquí se tiende el primer puente entre los dos mundos. La ascensión desde el frágil mundo de los sentidos hasta la existencia del Espíritu eterno es tan analógica como lo demás. Todas las pruebas de la existencia de Dios descansan en la analogía. Si ésta fracasa aquí, fracasará ya en todo. La dificultad afecta aparentemente al principio de causalidad mismo, porque también entre el efecto y la causa tiene que haber alguna *proportio*, una proporción determinada, si la conclusión del primero a la segunda ha de ser legítima. ¿Cómo es esto posible entre los efectos visibles y Dios, entre lo finito y lo infinito, entre lo creado y lo increado, entre lo que es «*ab alio*» y lo que es «*a se*», entre lo potencial y lo absolutamente actual? Con cuánta frecuencia se presentaba esta dificultad ante los ojos del Aquinate, muéstranlo sus escritos [332]. En la siguiente objeción, que él se hizo a sí mismo, manifiéstase la dificultad con una agudeza sorprendente: «*Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius: sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio; cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari*» [333]. Aun cuando se prescinda todavía de la infinitud de Dios, que, tomada estrictamente, tampoco es incluida por Sto. Tomás en la esfera de las pruebas de Dios, si bien por otra parte tiene ya también su fundamento en el «*ens a se*», hay, sin embargo, entre un *ens a se* primero, inmóvil, causa eficiente de todo y absolutamente actual, y entre el mundo visible un abismo tan enorme, que, a primera vista, nos preguntamos asombrados y casi temblorosos: ¿Dónde hay aquí un lazo de unión, un puente que comunique a ambos? Quiero decir: ¿Dónde está el *analogum* en que ambos convienen, a pesar del enorme abismo? Y si efectivamente se da tal *analogum*, ¿cuál es la analogía que sirve de base a las pruebas de Dios: la atribución o la proporcionalidad? ¿Fue la actitud de Sto. Tomás en esto, como algunos afirman, vacilante? He aquí tres cuestiones que merecen ser discutidas.

El lazo de unión, el puente, el *analogum* entre Dios como *ens a se* y el mundo, existe efectivamente, si bien en una forma algo velada. Esto vamos a explicarlo inmediatamente con más exactitud. Ante todo, hagamos resaltar una vez más el hecho de que toda la arquitectura de las pruebas

[332] Vid. *S. Th.*, I, q. 2,a. 2 ad 3; I, 12, 1 ad 4; *Verit.*, 2, 11 ad 4; 23, 7 ad 9.
[333] I, q. 2, a. 2 ad 3.

de la existencia de Dios se apoya en analogías trascendentales. Añadamos todavía que todas las pruebas de Dios parten de lo efectuado, de los efectos, del ser potencial. Recordemos, al propio tiempo, que el «efecto», que en las categorías puede tener sentido unívoco, tiene aquí ya significado analógico-trascendental, en cuanto que, efectos inmensamente diversos, tienen *proportionaliter* como esencialmente común el haber sido efectuados; de lo contrario, no serían efectos. Sigamos adelante. Si todas las pruebas de la existencia de Dios parten de efectos, es decir, tratan de llegar a través de lo efectuado a un primer no efectuado, es decir, al «*ens a se*», cae de su peso que el efecto es el *medium demonstrationis* para todas las pruebas de la existencia de Dios, como Tomás observa expresamente en las dos Sumas [334]. ¿Pero la ascensión desde estas cosas miserables y efectuadas hasta un inefectuado, un «*ens a se*»? Hic Rhodus!

Sabemos perfectamente que el efecto puede ser, e incluso tiene que ser, más pequeño que su causa. Pero aquí se trata del salto desde lo efectuado a lo no efectuado, desde un mundo a otro completamente diverso. ¿Hay aquí algún punto de contacto, alguna proporción, algo en que los dos mundos convengan? Nosotros afirmamos, y esto se aplica a las cinco pruebas de Dios sin excepción: el efecto es algo potencial, que por esencia requiere una causa y, en último término, una causa primera, no potencial, es decir, puramente actual. Y tan verdadero es esto, que el mismo Kant, en su cuarta antinomia, se ajustó a este razonamiento. Pero esto no cubre el abismo, sino que más bien parece ponerlo más de manifiesto. ¿Qué hay más opuesto que lo que es «*ab alio*» y lo que es «*a se*»? Mas precisamente aquí está el encubrimiento: No es lo «meramente potencial» lo que requiere otro ser como causa, sino únicamente el ser potencial existente. Esto es -dicho sea de paso- una advertencia para aquellos que, en oposición a Sto. Tomás, que en todas las pruebas de la existencia de Dios parte de lo efectivo y actual, tratan de construir pruebas de Dios basadas en lo meramente real-potencial-. Sólo el ser potencial que existe requiere, en virtud de su esencia, otro ser como causa y, en último término, la existencia de una primera causa. En realidad, todo efecto es un ser potencial existente y por tanto implica el superior y trascendental concepto de existencia y, apoyado en el concepto de esencia del efecto -nuevamente un trascendental superior-, tiende el puente entre los dos mundos. En la existencia convienen proporcionalmente el «*ens ab alio*» y el «*ens a se*», lo *necessarium* y lo *contingens*, lo inmóvil y lo movible, etc., y seguramente podemos expresar con acierto su relación proporcional en la siguiente fórmula: Así como el ser potencial en virtud de su propia esencia recibe siempre de otro la existencia, así el ser primero y actual, en virtud

[334] I, q. 2, a. 2 ad 2; I C.G., 12

de su propia esencia, tiene su existencia exclusivamente de sí mismo. Mas continuamente se trata aquí del «ser», supremo concepto trascendental, en el cual, a su vez, son proporcionalmente idénticos todos los demás conceptos aquí empleados: «potencial», «actual», «esencia» y «existencia», porque si no tuvieran «ser», no «serían».

Sólo a la luz de esta reducción trascendental del principio de causalidad pueden las pruebas de la existencia de Dios ser acertadamente explicadas y valoradas.

Con esto se nos ha facilitado extraordinariamente la solución del segundo problema: qué especie de analogía sirve de base a las pruebas de la existencia de Dios. Todo lo que antecede hace referencia a la analogía *proportionalitatis*. En oposición a la *attributio*, que, como hemos visto, no es más que una proporción simple y, como tal, puesto que se mueve exclusivamente en el terreno de lo individual-empírico, une a los analogados de una manera puramente externa por medio de una *denominatio extrinseca* y, por consiguiente, nunca como tal puede tener valor concluyente; las pruebas de la existencia de Dios parten, es cierto, de un efecto verdadero; pero abarcan este efecto en su esencia analógica y trascendental, que requiere necesariamente, puesto que la requiere esencialmente, la existencia de una causa y, en definitiva, la existencia de una causa primera. Toda la estructuración es aquí quiditativa y trascendental. Puesto que el «ser efectuado» es internamente necesario a todos los efectos, como la «existencia» a todo lo que existe, el *analogum* se encuentra aquí formalmente en todos los analogados; no, como en la atribución, sólo en uno. Puesto que la *proportionalitas* como identidad de proporción de dos proporciones deja ilimitada en los dos miembros de la proporción la medida del ser, hace posible el salvar y cubrir el abismo entre el «*ens a se*» y el «*ens ab alio*». Exactamente lo contrario sucedería si las pruebas de la existencia de Dios se apoyaran en la *attributio*. Como ésta, en cuanto tal, es una proporción simple, expresa una distancia limitada y mensurable entre los analogados y, por consiguiente, no puede, como el Aquinate afirma en muchas de sus obras, aplicarse a Dios y a la creatura [335]. El intento de probar la existencia de Dios, basándose en la mera atribución, fracasará siempre [336]. El mismo Le Rohellec, que, por lo demás, ha roto muchas lanzas en favor de la atribución, concede que en las pruebas de la existencia de Dios desempeña la *proportionalitas* el papel principal [337], puesto que son precisamente las pruebas de Dios las que nos demuestran, y, por cierto, basándose para ello en la proporcionalidad, que Dios, como primera causa eficiente, es el *terminus*

[335] *Verit.*, 2, 11; ad 2, ad 4, ad 6; ib., 3 ad 4; 23, 7 ad 9; I *Sent.*, d. 34, q. 3 a. 1 ad 2; *Pot.*, 7, 7; I C.G.

[336] Vid. Feckes, *Die Analogie in unserem Gotteserkennen*, op. c., páginas 174-75.

[337] *Cognitio nostra analog. de Deo.*, Div. Thomas, Plac., XXX N. 2 (1927), p. 305-6.

principalis al cual todas las cosas efectuadas tienen que ser efectivamente adscritas como *analogata minora*. ¿No hay cierta ironía para la atribución como especie de demostración en el hecho de que no podamos demostrar científicamente aquella atribución en Dios, a no ser por medio de la proporcionalidad? Y quien además piense que todas las restantes conclusiones sobre la naturaleza y atributos de Dios tienen su base científica en el *ens a se* probado *proportionaliter*, sabrá apreciar justamente el valor de la proporcionalidad en la doctrina sobre Dios. Más que en ninguna otra ocasión, hay que distinguir bien en este problema dos cosas: el orden del ser y el orden de la demostración [338]. Esta es la célebre *attributio* a Dios. Pero la prueba de esto se basa en el orden quiditativo-trascendental, en la causa *formalis inhaerens*, en el cimiento de la analogía *proportionalitatis*. En virtud de este orden, las mismas creaturas, que existencialmente dependen en absoluto de Dios, tienen *essentialiter* su propio ser, verdad y bondad, que *proportionaliter* es idéntico interna y necesariamente en Dios y en la creatura [339], y en esta identidad se basa todo saber demostrativo de Dios, incluso en lo que a la existencia de Dios se refiere. De la unión de aquella *attributio* con el orden esencial, en relación con el orden de la proporcionalidad, recibe la *attributio* en Dios su demostrabilidad y trascendentalidad; recibe propiedades que a la *attributio* como tal no le corresponden, porque de suyo la *attributio* siempre es empírico-categorial. Así, la *attributio* en Dios es un «caso» especial «de atribución», diverso de la atribución en sí. Todo esto es lo que querían demostrar los escolásticos con su afirmación de que: la proporcionalidad en la teodicea contiene una *attributio* virtual.

La opinión de Cayetano, según la cual únicamente la proporcionalidad nos hace posible un conocimiento convincente de Dios, es, a mi juicio, irrebatible. Sólo ella se basa en fundamentos metafísico-trascendentales. La *attributio* como tal es empírico-categorial.

Acerca de la actitud del Aquinate ante este problema, conviene decir aquí unas palabras, porque esta actitud ha sido muy diversamente enjuiciada. Se dice que Sto. Tomás ha apreciado diversamente en sus diversas obras el valor de la *attributio* y de la *proportionalitas* [340]. Se asegura que en las *Quaestiones disputatae De Veritate* acentuó de una manera exclusiva el valor de la *proportionalitas* -para la teodicea-, mientras que en las dos *Summae* concedió preponderancia absoluta a la *attributio*. Algunos ni siquiera han

[338] N.E.: el texto original de la edición de 1947 se encuentra corrupto aquí. Faltan una o varias palabras (¿tal vez frases? tras *demostración*. Desde esta palabra hasta el comienzo de la siguiente frase, donde retomamos la transcripción, se lee: «*este orden, las mismas creaturas, que existencialmente depende de la causa primera como terminus principalis*»

[339] I, 13, 6; I, 6, 4; *Verit.*, 21, 4 ad 4; *Pot.*, 9, 7 ad 9.

[340] Vid. Feckes, l. c. 174 y 176. Le Rohellec, l. c., p. 303 ss.

tropezado con la proporcionalidad en las dos últimas obras. Pero ¿cuál es la realidad?

Naturalmente, al contestar a esta pregunta, no debemos perdernos en demasiados detalles. Comencemos con una observación un tanto general. Tomás como Aristóteles, y yo pienso que tal sucede en todos los grandes escritores, desarrollan en una obra más que en otra la teoría de un problema, y, dándola por supuesta en la obra que es posterior en el tiempo, sólo brevemente la tocan, mientras que su aplicación se manifiesta en la obra segunda incluso con más fuerza que en la primera. Además, la brevedad o extensión con que se trata un problema se regula por aquellos para quienes se trata y, naturalmente, también por la importancia que el problema pudiera tener, ya de suyo, ya por las circunstancias del momento. Esto nos lleva a nuestras disquisiciones especiales.

Ya en su primera obra extensa, las *Sentencias*, compuesta en la época de 1253-55, distingue Tomás clara y tajantemente entre *attributio* y *proportionalitas*; en la primera, el *analogum* sólo está entitativamente en un *analogatum*; en la segunda, está en todos los analogados. Sólo la última, a la que da expresamente el nombre de «*proportionalitas*», es aplicable a la teodicea [341]. En las *Quaestiones disputatae De Veritate*, cuya época de composición cae entre los años 1256 y 1259, es donde con más amplitud desarrolla toda la teoría sobre la *aequivocatio*, *univocatio* y analogía. De acuerdo con el plan de este tratado, acaso el más profundo, y destinado a personas maduras, pone de relieve aquí todas las especies y subespecies de la analogía, y a todas las rechaza para la teodicea, excepto la *proportionalitas propria*, con la que en el conocimiento de Dios va unida, sin duda cierta *attributio*, de la que ya hemos hablado arriba [342]. Esencialmente el mismo es el punto de vista que defiende en las *Quaestines disputatae De Potentia* [343]. En los comentarios aristotélicos no emite, en general, puesto que sólo se trata de la doctrina del Estagirita, ningún juicio valorativo, excepto en los *Analytica posteriora*, de los cuales hemos tratado antes. Sólo en el comentario a la *Ética* otorga abiertamente su preferencia a la analogía *secundum formam inhaerentem*, es decir, a la *proportionalitas*. En la *Summa Contra Gentes*, obra grandemente especulativa en el terreno filosófico, compuesta aproximadamente entre 1259 y 1264, su punto de vista está breve, pero claramente consignado. Enfrenta la analogía, en que el *analogum* está internamente en varios, con la atribución, y rechaza la última para la teodicea [344]. En su *Summa Theologica* (1265-

[341] I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; ib., 34, q. 3, a. 1 ad 2. Aquí y en los siguientes juicios valorativos, Tomás, evidentemente, se refiere sólo al valor propiamente científico.

[342] *Verit.*, 2, 11; 2, 3 ad 4; 21, 4 ad 4.

[343] *Pot.*, 7, 7; 9, 7 ad 9.

[344] I C.G., 34.

1274), que, como es sabido, fue escrita para estudiantes, no tenemos ni una teoría de conjunto sobre la analogía ni un juicio valorativo de las especies de analogía [345]. Evidentemente supone ambas cosas, por lo menos para los maestros, en sus obras anteriores, y acaso no quisiera fatigar demasiado a los estudiantes. Después de explicar previa y brevemente en qué sentido se adscriben a Dios atributos metafóricos, se vuelve principalmente contra aquellos que en la teodicea se contentan con una mera *denominatio* causal. Dios no sólo es la causa efectiva de todas las cosas, sino que las absolutas perfecciones de las cosas están, en cuanto tales, formalmente -*essentialiter*- y de manera más eminente en Dios [346]. Esta es, resumida, la misma doctrina que hemos encontrado en todas sus otras obras y que todavía explicaremos con más exactitud a continuación [347]. En este sentido, el Aquinate, siempre consecuente consigo mismo, ha aplicado también en la *Suma Teológica* su doctrina de la analogía [348].

Por consiguiente, la doctrina que Sto. Tomás ha expuesto en todas sus obras sobre la analogía es, a nuestro juicio, esencialmente la misma, más detallada o más breve, más teórica o más orientada a la práctica, con o sin juicio valorativo, según lo que diera por supuesto en obras precedentes o le pareciera mejor para determinados lectores.

Analogía y naturaleza de Dios

«Naturaleza de Dios»; empleamos aquí esta expresión en el sentido más amplio. En otras palabras: planteamos aquí el siguiente problema: ¿Podemos nosotros con nuestro entendimiento natural determinar el principio interno divino de algún modo positivo-real, y, si es así, comprender algo de su inefable naturaleza? Propiamente, el problema que acabamos de plantear encierra dos

[345] I, 13, 5 y 6.

[346] I, 13, 6.

[347] No deja de causar cierta confusión lo que dice en I, 13, 5, donde distingue dos especies de atribuciones: «*Quod quidem (secundum analogiam) dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina... cujus hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice... Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis.*» ¿Quería distinguir aquí la atribución causal, tal como se deduce de las pruebas de Dios, de la causalidad meramente empírica, tal como se encuentra en la atribución en sí? Esto sería una confirmación expresa de lo que arriba hemos dicho sobre la *attributio virtualis*.

[348] Compárese, además, lo que dice en I, q. 4, y, especialmente, en I, 6, 4: «*Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum.*»

cuestiones: ¿Puede demostrarse filosóficamente que Dios es en sí, verdaderamente ser? Queremos decir: el ser absoluto, la absoluta verdad, la bondad infinita, y, si es así, ¿puede el mero entendimiento comprender por lo menos algo de esta infinita esencia de Dios?

Sólo comprenderán nuestra doble cuestión aquellos lectores que recuerden el sistema de Plotino y sepan la confusión que tal sistema sembró en ciertas cabezas de los primeros tiempos de la Edad Media. Quienes, siguiendo a Plotino, admiten, es cierto, la existencia de Dios, pero lo consideran como la *πρωη δυναμις* absolutamente indeterminada, que todavía no es ningún ser sino únicamente causa del ser, no necesitan hacerse nuestra segunda pregunta; porque, si Dios en sí es algo absolutamente indeterminado e indeterminable, es evidente que no puede conocerse de él nada determinado. En tal caso, la negación sería el único camino y el único resultado de la búsqueda filosófica de Dios. Pero el que conteste afirmativamente a la primera pregunta tiene aún que plantearse y solucionar el segundo problema, y la solución que le dé puede ser verdadera o falsa.

Hemos hablado de una «confusión» en los primeros tiempos de la Edad Media. A esto hemos aludido ya antes. No fueron sólo nuestros posteriores agnósticos y modernistas quienes recorrieron sendas neoplatónicas. Ya en la primitiva Escolástica, como es sabido, andaba Escoto Eriúgena extraviado por los derroteros de Plotino. Sabido es también cómo el llamado Dionisio Areopagita tampoco pudo sustraerse a esta misma influencia. «*Las innumerables negaciones de todo lo real*», dijo de él hace ya casi sesenta años el docto obispo de St. Gall, Greith, «*con las cuales quiere determinar el concepto de Dios, le llevan a una indeterminación de la esencia divina, totalmente desprovista de concepto*» [349]. De su influencia, a la que en parte sucumbió el gran místico dominico Eckehart, tuvo que preservarse Tomás de Aquino.

Lo incómodo que esto tuvo que resultarle, parece notarse de vez en cuando en sus discusiones contra el pseudo-Dionisio. Era natural. Ante él se encontraba el pretendido «discípulo» de los Apóstoles, a quien todos, incluso él mismo, y sobre todo su maestro, Alberto Magno, reverenciaban en sumo grado. Ocasionalmente, sin embargo, dio a entender que lo calaba, por ejemplo, cuando, refutando una de sus opiniones, dice: «*Dionysius, qui in pluribus fuit sectator sententia platonicae*» [350]. Acaso sea la extraordinariamente suave y respetuosa actitud de Sto. Tomás ante el pseudo-Dionisio la que tiene la culpa de que posteriormente numerosos tomistas hayan interpretado al Aquinate demasiado «dionisianamente». Me refiero, por ejemplo, al meritísimo Sertillanges, O.P. [351]. Su exposición del tomismo, fuertemente

[349] *Die deutsche Mystik im Prediger-Orden.* Herder, 1861, p. 26.
[350] *De Malo*, q. 16, a. 1 ad 3.
[351] Vid. *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1910, Tome I, p. 178-190. La obra ha sido publicada

«irisada», permite, por lo demás, explicaciones notablemente diversas. Con mucha razón hace notar una y otra vez que en Sto. Tomás no se da ningún saber de Dios definitorio, ni de su ser, ni de su bondad y sabiduría, ni de él en cuanto causa. Esto es claro. Como Dios no está incluido en ninguna categoría, está por encima de toda *univocatio*, y, por tanto, sólo puede ser conocido analógicamente. Pero, ¿cuál es la posición de Sertillanges ante este conocimiento analógico de Dios? ¿Es verdaderamente tomista? Así, en las siguientes manifestaciones: Sólo la existencia de Dios como causa o principio de las cosas es accesible al entendimiento y, por consiguiente, el único objeto del conocimiento metafísico de Dios [352]. Sobre la cuestión «*an sit Deus*» nada puede decidir el entendimiento abandonado a sus propias fuerzas: «*la question an sit ne se dépasse point*» [353]. Tampoco los más absolutos atributos de Dios, como «espíritu, bondad, personalidad», tienen cosa alguna de común, «*quelque chose de commun*», con nosotros [354]. Sobre la «esencia» de Dios está excluido todo conocimiento positivo, pues aquí se aplica el principio: «*omnis determinatio est negatio*» [355]. Por consiguiente, sólo la negación nos lleva a un verdadero conocimiento de Dios [356].

Pero semejante teoría, ¿no pone también en peligro la existencia de Dios? El concepto de «existencia» en Dios como «*ens a se*», ¿no es también trascendental, de manera que no tiene nada que ver con la «existencia» de las cosas? También Sertillanges lo confiese así. Por eso dice literalmente: «*Cuando decimos: él (Dios) es, la palabra "es" tiene carácter de cópula; expresa la verdad de una frase, pero no es en modo alguno un predicado, y no pretende incluir a Dios propiamente en la serie de los seres*» [357]. Así, con esta teoría de la negación habríamos llegado felizmente a un punto tal, que ni siquiera podríamos decir con propiedad: «Dios es existente». Y esto, después que creíamos haber demostrado con Sto. Tomás la existencia de Dios por cinco caminos diversos. Por lo demás, la misma lógica nos enseña que el juicio: «Dios es»como juicio *secundo adjacenti*, tiene el sentido: Dios es existente, de manera que,

---

en Alemania en 1928, traducida por Jakob Hegner, en Hellerau: *Der heilige Thomas von Aquin.* Acerca de nuestro problema, vid. ib., p. 239-253.

[352]«*C'est bien pour cela, qu'il a été dit de Dieu, qu'il n'est matière d'aucune science, non pas même de la métaphysique, qui considère pourtant l'être en tant qu'être. C'est uniquement en tant que principe de l'être... que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique.*» I, 181.

[353]Ib., 182.

[354]Ib., 187.

[355]Ib., 180.

[356]«*Et c'est tojours à la même sentence thomiste, que nous en revenons: Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas et quel raPot., ort soutient avec lui le reste.*» Ib., 190 y 181.

[357]Ib., 188-189.

queramos o no, nos encontramos nuevamente con la existencia como predicado. Todo el error anterior se debe a un desconocimiento de la *analogia proportionalitatis*. Dios es existente; las cosas son existentes. Ser existente corresponde, por tanto, esencialmente, intrínseca-quiditativamente a Dios y a las cosas, pero sólo *identitate proportionalitatis*, que deja intacta la medida de la inmanencia -las creaturas *ab alio*, Dios *a se*-. Por consiguiente, la existencia puede ser predicada *proportionaliter*, con pleno derecho, de Dios y de las cosas terrenas. Con esto tenemos ya indudablemente cierto conocimiento de Dios, quiditativo-positivo. Sin él desaparece también el valor de las pruebas de Dios, porque no se da, en realidad, ningún conocimiento de una cosa, absolutamente negativo, como todavía hemos de ver en Sto. Tomás.

Intentemos ahora exponer, por lo menos en sus líneas fundamentales, con brevedad, pero en puntos concretamente determinados, la, a nuestro juicio, verdadera doctrina de Sto. Tomás. Casi se trata aquí de una especie de rehabilitación de su teología natural en contra de ciertas interpretaciones.

Tomás construyó su teología natural con una lógica admirable. Dando por supuesto el resultado de sus pruebas de Dios, de las cuales se deducía para él necesariamente un *ens a se* como causa primera, y apoyándose en este resultado, pasa inmediatamente a la determinación próxima de la naturaleza divina, «*substantiae divinae*». Dos cuestiones, nos explica él mismo, se le presentan aquí ante todo: ¿Cómo es posible distinguir la naturaleza divina de la naturaleza de las cosas terrenas? Esta es la primera cuestión. Segunda: ¿qué podemos conocer nosotros, apoyados en la solución de la cuestión primera, de la naturaleza divina en sí? Ya aquí indica claramente que hay un conocimiento de la naturaleza divina positivo, si bien imperfecto [358].

I.- La distinción entre la naturaleza divina y la naturaleza de las cosas terrenas sólo podía metódicamente ser negativa. El método consiste, efectivamente, en negar en Dios, causa primera, todas las imperfecciones que corresponden a las cosas terrenas, porque son potenciales, y, en consecuencia, requieren una causa superior. Pero los resultados de esta distinción son extraordinariamente positivos para la determinación próxima de la esencia divina. Basta con seguir el proceso ideológico de las primeras *Quaestiones* de

[358] «*Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias acipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei aPot., ropinquat... ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit; sicut si dicamus Deum non esse accidens... Deinde, si aDe nom. Anal., amus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi distinguetur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio quum cognoscetur quid in se sit.*» (I C.G., 14; I, q. 3, introductio.)

la *Summa Theologica* y los capítulos correspondientes de la *Contra Gentes*, para convencerse fácilmente de ello. Porque Dios es la primera causa, el *ens a se*, *actus purus*, sin ninguna mezcla de potencia, y, por tanto, *suum esse*, por eso absolutamente simple [359], absolutamente perfecto [360], el supremo y único bien *per essentiam* [361], la única substancia positivamente infinita [362], eterno [363], y el absolutamente único [364], y, como espíritu absoluto, el infinito saber [365]. ¡Cuántas cuestiones posteriores: sobre su relación con la ley, con la creación en general y con el hombre en particular, con la familia y el estado, no se basan sobre estas tesis de teología natural! Es un sólido monumento ideológico aquél por cuyo medio Tomás quiso transmitirnos, como indica el frecuente «*necesse est*», un saber absolutamente apodíctico sobre la naturaleza de Dios [366], monumento que, admitida la primera tesis del *ens a se*, nadie podrá derribar tan fácilmente. ¿Cómo es posible que continuamente se repita que, «*según Sto. Tomás, sólo podemos conocer con seguridad la existencia de Dios*»? Yo afirmo, incluso, que esta primera parte de la teología natural es la parte principal. En la historia de la filosofía, esta parte de la teología natural tiene enorme importancia, por el hecho de que Tomás, aquí, completamente de acuerdo con la ideología del Cristianismo y con el gran Agustín y con sus más destacados contemporáneos, refutó filosófica y agudamente el dinamismo plotiniano, por el cual andaban extraviados Escoto Eriúgena y algunos otros entre los primitivos escolásticos. Según el Aquinate, es también filosóficamente insostenible que Dios sea algo absolutamente indeterminado. Dios es el ser, lo bueno y lo verdadero supremos, simples, eternos, espirituales, infinitos. Evidentemente, éste es un resultado muy positivo de la teología natural tomista.

II.- Y ahora la segunda cuestión: sobre el conocimiento natural de la naturaleza divina. La cuestión debe presentarse en estrecha unión con la anterior, del siguiente modo: puesto que Dios, por ser *ens a se*, es, como se ha demostrado, el ser, lo verdadero y lo bueno absolutamente simple, eterno, infinitamente perfecto y espiritual, seguimos preguntando: ¿Es posible que lleguemos a comprender y conocer algo de su misma naturaleza interna y

[359] *S. Th.*, I, 3, 1-7; I C.G., 16 ss.
[360] I, 4, 1-2; I C.G., 28.
[361] I, 6, 1 y 2; I C.G., 37-41.
[362] I, 7, 1 y 2; I C.G., 43.
[363] I, 10, 2; I C.G., 15.
[364] I, 11, 3 y 4; I C.G., 42.
[365] I, 14, 1; I C.G., 44 ss.
[366] Esto, por lo demás, lo afirma expresamente contra Maimónides en *Pot.*, 7, 5: «*Hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quaedam de Deo probant et quaedam de eo removent; probant enim eum esse vivum et sapientem et hujusmodi, et non esse corpus...*».

quiditativa? La diferencia entre ambas cuestiones es evidente para cualquiera, a pesar de que ambas se refieren a la naturaleza de Dios: al contestar a la primera se probó que Dios, en virtud de su naturaleza, tiene que ser simple, infinito, etcétera. Al contestar a la segunda, hay que indicar: qué es lo que nosotros podemos conocer de esta naturaleza infinita. Basaremos nuestra exposición en las más diversas obras del Aquinate, incluso en aquellas en que se ha tratado de hacer ver el conocimiento de Dios absolutamente negativo [367]; pero, desgraciadamente, en cuanto a las citas, tenemos que limitarnos mucho. Quien desee más, puede acudir a las fuentes.

Para mayor claridad, contestaremos a la cuestión con las siguientes conclusiones principales:

1.- Tomás rechaza todo conocimiento natural de la esencia divina, tal como es en sí. Esta tesis tomista no es discutida por nadie, y sólo la hemos aducido aquí para mayor claridad de todo el problema. Como *ens participatum*, ninguna creatura puede conocer naturalmente el *ens subsistens* [368]; por consiguiente, tampoco el alma [369], puesto que, además, ésta extrae todo conocimiento natural de Dios en la tierra del mundo sensible, que, como efecto de Dios, no revela todo el poder de Dios, «*non tota virtus*» [370].

2.- Tomás es adversario de un conocimiento de la esencia o naturaleza divina sólo negativo, es decir, absolutamente negativo. Esto se deduce claramente de diversos elementos.

Con todo rigor combate a Rabbi Maimónides, que había sentado precisamente la tesis que ahora atribuyen al Aquinate algunos de sus comentaristas, a saber: que Dios sólo era cognoscible como causa de las cosas, y que, por tanto, los atributos afirmativos, como sabiduría y vida, no ponían nada positivo en Dios, sino únicamente le caracterizaban como causa de la sabiduría y de la vida en las creaturas o que, a lo sumo, sólo se trataba de expresar negativamente por medio de ellos que Dios no es como los seres naturales muertos o como los hombres ignorantes [371]. Semejante teoría, opina el Aquinate, según la cual, ni siquiera los atributos absolutos, como sabiduría y bondad, afirman nada realmente inmanente en Dios, está en contradicción con la revelación y con los Padres de la Iglesia, que prueba cosas positivas de Dios. Según ella, Dios antes de la creación, ni siquiera habría sido sabio y bueno [372]. En tal caso no habría entre los diversos atributos ninguna preeminencia diferencial,

[367] *Comp. Theol.*, c. 24-27; I *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; d. 19, q. 5, a. 2; d. 22 q. 1 a. 1; I C.G., 30-36; *Pot.*, 7, 5; 7, 7; *Verit.*, 2, 1; 2, 11; 21, 4; *S. Th.*, I, q. 13, a. 2-12.
[368] I, 12, 4; III C.G., 55.
[369] I, 12, 11; III C.G., 46.
[370] I, 12, 12; IV C.G., 1.
[371] I, 13, 2; *Pot.*, 7, 5.
[372] *Pot.*, 7, 5.

y se podría con igual derecho afirmar que Dios es bueno o que Dios es cuerpo, puesto que él es la causa tanto de la bondad como de la corporeidad [373]. En tal caso carecerían de valor todas las pruebas filosóficas de la existencia de Dios: «*omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo essent sophisticae*» [374].

En realidad, no hay un solo pasaje de las obras de Santo Tomás, entre todos los que han sido aducidos como problema de autoridad en favor de un conocimiento de Dios meramente negativo, que contenga tal doctrina [375]. El único aparentemente favorable se encuentra en I *Sent.* d. 8, q. 1, a. 1 ad 4, del que más tarde nos ocuparemos en particular [376]. En el *Comp. Theologiae* [377] y en el comentario *De nominibus divinis* [378], habla, en completo acuerdo con todas sus demás obras, de un conocimiento imperfecto de la naturaleza de Dios. Fue, sin duda, un desatino citar *Pot.*, 7, a. 4-7 en favor del conocimiento de Dios absolutamente negativo, puesto que allí desarrolla Sto. Tomás, en los artículos 5 y 7, contra Maimónides, la lucha que antes hemos descrito. Adelante: ¿Cómo se ha podido citar como fuente principal en favor de la misma tesis la I C.G., c. 30-36, siendo así que en el c. 34 declara aplicable a Dios y a la creatura aquella *analogia proportionalitatis* en que el *analogum*, por ejemplo ser, es quiditativamente común a los analogados? La misma teoría tenemos, como hemos indicado antes, en I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2. De I *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, *S. Th.*, I, 13, y *Verit.*, q. 2, sacaremos a continuación la problema principal en favor de un conocimiento de la naturaleza divina, imperfecto, pero positivo.

Mas demos todavía un paso adelante. Tomás sostiene que, gnoseológicamente, es absolutamente imposible un conocimiento puramente negativo de un objeto. Sólo el que posee acerca de un objeto algún conocimiento positivo puede negar de él otras cosas. Si de algo se niega todo, se puede también no negar nada. Y esta tesis la ha defendido asimismo Sto. Tomás, lo cual es muy significativo, en su lucha contra Maimónides: «*Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet, quia omnis negativa per affirmativam probatur; inde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirma-*

[373] I, 13, 2.

[374] *Pot.*, 7, 7.

[375] Sertillanges cita como fuente principal I C.G., c. 30-36, y luego añade todavía: I *Sent.*, d. 22 q. 2 -debiera decirse q. 1 a. 1, porque aquí falta en absoluto una q. 2-; *Compend. Theol.*, c. 24-27, 5. Theol. I, 13; *Verit.*, 2, 1; *Pot.*, 7, 4-7; *De div. nominibus*, c. 1 (vid. *Saint Thomas d'Aquin*, I, 178 y 180).

[376] Vid. Sertillanges, ib. 181.

[377] C. 25.

[378] «*Potest tamen intellectus creatus ejus essentiam contemplari aliquo modo attingendo*», n. c. 1. En el prólogo a este Comentario dice del pseudo-Dionisio: «*Utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus.*»

tive cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de ipso dicitur de eo verificaretur affirmative» [379]. ¡Tanto distaba Tomás de un conocimiento de Dios absolutamente negativo!

3.- Según Sto. Tomás, conocemos, por medio de los llamados atributos absolutos, que corresponden a Dios necesariamente, algo de la naturaleza misma de Dios, y, por tanto, eminentemente positivo.

Lo que aquí entendemos por atributos absolutos es claro. Son aquellos conceptos trascendentales que, en cuanto a su contenido -*comprehensive*- no expresan nada imperfecto, o, como dice Tomás: «*in quorum definitione non clauditur defectus*» [380].

Así, los conceptos: ser, esencia, verdad, bondad, vida, saber, etcétera. Las palabras: «algo de la naturaleza divina» indican cuán alejados estamos, a consecuencia de nuestro limitado entendimiento y a consecuencia de nuestro punto de partida desde la creación visible, de un conocimiento perfecto de la esencia infinita de Dios, que sólo el Logos divino comprende [381]. Con esta limitación, la tesis expuesta es innegablemente del patrimonio tomista. Únicamente ella hace posible la aplicación de la *analogia proportionalitatis* a nuestro conocimiento de Dios, aplicación que Tomás defiende constantemente [382]; porque, si entre Dios y la creatura no hay algo quiditativo que de algún modo les sea común, tampoco habrá ningún *analogum*. Por eso dice el Aquinate que aquellos atributos absolutos: designan algo que está verdaderamente en Dios: «*aliquid quod in Deo est*» [383], «*in Deo vere existunt*» [384]; es cierto que no expresan por completo toda la esencia divina, «*non totaliter totum*», pero nos representan la esencia misma de Dios, «*repraesentantes divinam essentiam*» [385]. A la pregunta formal de si nuestros atributos absolutos designan a Dios substancialmente -*substantialiter*-, y en sentido propio -*proprie*- contesta Tomás con una afirmación categórica [386], y lo substancial significa para él algo «*ad eius essentiam pertinens*» [387]. Por tanto, nuestra conclusión está indiscutiblemente dentro de la doctrina tomista. Pero todavía tenemos que precisarla con más exactitud.

4.- En los atributos absolutos conocemos esencialmente, pero con muchas

[379] *Pot.*, 7, 5.
[380] *Verit.*, 2, 11.
[381] *Verit.*, 2, 1.
[382] I C.G., 34; I *Sent.*, d. 19, q. 5 a. 2; *Verit.*, 2, 1.
[383] *Verit.*, 2, 1.
[384] *Pot.*, 7, 5.
[385] *Verit.*, 2, 1.
[386] I, 13, a. 2 y 3: «*Hujusmodi quidem nomina (aboluta) significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius*» (a. 2). Exactamente lo mismo en *Pot.*, 7, 5.
[387] I, 13, 2 ad 2.

imperfecciones, la naturaleza divina, porque tales atributos sólo nos presentan a Dios en cuanto que designan el qué, pero no en cuanto que designan el cómo. Esta distinción es fundamental para poder entender el conocimiento de Dios en la doctrina tomista. A ella ha hecho también referencia Maréchal, S.J., [388]. Siempre que Sto. Tomás toca nuestra cuestión, pone de relieve esta distinción [389]. El sentido es el siguiente: todo perfecto conocimiento de una cosa supone que sabemos de ella lo que es, es decir, que tenemos su designación del qué, y que sabemos también cómo es, es decir, de qué manera está realizado su qué. Ambas cosas pertenecen al conocimiento perfecto y real de la cosa [390]. Ahora bien: como quiera que los atributos absolutos, según su contenido, es decir, según su significación del qué, están esencialmente en Dios, incluso más esencialmente que en las creaturas, desde este punto de vista corresponden a Dios *proprie*. Mas como quiera que, según su significación del cómo, han sido tomados de las creaturas, limitadas e imperfectas, y expresan su imperfecta manera de ser, es imposible que puedan expresar la manera de ser de Dios, que es infinita [391]. Breve, pero exactamente, se encuentra expresada esta doctrina en las siguientes palabras: «*In nominibus igitur quae Deo attribuimus est duo considerare, sc. perfectiones ipsas significatas ut bonitatem, vitam... et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit*» [392]. Por consiguiente, en la «designación del qué» de los atributos absolutos conocemos algo quiditativo de Dios, pero no conocemos «cómo es» la esencia divina, su manera de ser infinita [393], «*substantiae pelagus infinitum*» [394]. Por eso nuestro conocimiento natural de la naturaleza de Dios es, ciertamente, positivo, pero imperfecto, y, por tanto, también negativo, en relación con la manera de ser infinita, que no puede ser conocida por medio de la manera de ser de las creaturas, porque éstas tienen ser, mientras que

[388] *Le point de départ de la Métaphysique.* Cahier V, 1926, p. 234-35.

[389] I *Sent.*, d. 22, q. 1 a. 2; I C.G., 30; *Verit.*, 2, 11; 2, 1; *Pot.*, 7, 5; *S. Th.*, I, 13, 3. De ordinario la formula como una *distinctio* «*inter rem significatam*» y «*modum significandi-intelligendi*», o también: «*id quod est*» y «*secundum quod est*». (*Pot.*, 7, 5.)

[390] La «designación del cómo» no se identifica en Sto. Tomás con la manera de conocimiento, que es meramente subjetiva; pero depende de esta última. Esto loha confundido Maréchal (l. c. 234-35), a mi entender.

[391] «*ideo licet hujusmodi nomina (absoluta), quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est.*» (*Pot.*, 7, 5.)

[392] I, 13, 3.

[393] Ib., ad 2.

[394] *Pot.*, 7, 5.

Dios es el ser mismo [395].

5.- Ahora estamos ya en condiciones de delimitar más exactamente la proporción entre el conocimiento positivo de Dios y el negativo. Tomás defiende también aquí con una firmeza férrea su posición frente a los «negativistas» absolutos. Dios no está por encima de todas nuestras formas de conocimiento en el sentido de que ninguna de las formas de nuestro espíritu pueda llegar a él en modo alguno, sino únicamente en el sentido de que ninguna lo reproduce perfectamente [396]. Nuestro conocimiento positivo de la esencia de Dios no es falso, sino imperfecto, y si negamos que haya en Dios sabiduría creatural, esto no quiere decir que Dios no sea sabio, «*non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia*», sino únicamente que la manera de ser es en Dios eminente [397]. Santo Tomás admite la afirmación del pseudo-Dionisio, según la cual, tratándose de Dios, todos los conocimientos negativos son más verdaderos que los positivos, pero sin dar de mano a lo positivo. Con una ingeniosa disquisición lógica, lo interpreta así: es ley conocida de la predicación, que no se refiera a una parte del sujeto de la predicación, sino a todo el sujeto como tal. Ahora bien: nuestro conocimiento de Dios, a pesar de que en la «designación del qué» contiene una parte positiva, es imperfecto y, por tanto, negativo, considerado en conjunto, en cuanto que abarca juntamente la «designación del qué» y la «del cómo» de Dios; ergo, la predicación negativa es más perfecta, puesto que se ajusta más a la realidad [398]. También se mantiene Tomás en un terreno completamente lógico, y con esto tocamos el texto principal que han invocado los negativistas absolutos, cuando dice: considerando a Dios según su infinitud como «*quoddam pelagus substantiae infinitum*», sólo conocemos de él el «*quia est*» [399], porque, según su manera de ser, de su infinitud sólo conocemos que es infinito -existencia del infinito-, pero no qué es la infinitud.

---

[395] I, 13, 2 y 3; *Pot.*, 7, 5; 7, 7; *Verit.*, 2, 1; 2, 11; I *Sent.*, d. 8, q. 1 a. 1.

[396] «*Dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quia aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet, sed quia nulla eum repraesentat perfecte.*» *Verit.*, 2, 1 ad 10.

[397] *Pot.*, 7, 5 ad 2; I, 13, 3 ad 2; I C.G., 30.

[398] I *Sent.*, d. 22, q. 1 a. 2 ad 1; *Pot.*, 7, 5 ad 1; I, 13, 3 ad 2.

[399] A la objeción de que Dios es *quoDe nom. Anal., am substantiae pelagus infinitum*, y, por tanto, incomprensible, contesta Tomás: «*Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia sec. quod invenitur in creaturis... et nunc remanet tantum in intellectu nostro "quia est" et nihil amplius.*» I *Sent.*, d. 8, q. 1 a. 1 ad 4. Vid. Sertillanges, l. c. I, 181. Cuánto distaba también aquí Tomás de un conocimiento absolutamente negativo de Dios, se deduce claramente de que precisamente en este artículo enseña que el ser corresponde *proprie* a Dios, pero también a las creaturas, cuyo ser representa, aunque «*imperfecte*», al ser divino. Por tanto, aquí nos encontramos también con la misma teoría de siempre.

6.- Por último, todavía unas palabras sobre el papel de la *proportionalitas* en el conocimiento de la naturaleza divina.

La ascensión desde los atributos absolutos, que son extraídos del mundo visible, hasta un conocimiento parcial de la esencia divina, se mueve, del principio al fin, dentro del orden quiditativo-formal, y, *ut sic*, no tiene nada que ver con el orden efectivo del ser. Se refiere a la *forma inhaerens* -del ser, de los verdadero y de lo bueno-, la cual es, de algún modo, común a Dios y a las creaturas y, por tanto, tiene como consecuencia una *denominatio intrinseca*, y por eso pertenece innegablemente al campo de la *proportionalitas*. Y aquí no modifica nada la circunstancia de que los atributos absolutos se hallen realizados en Dios «*eminentius*» y *principaliter*, porque también esto tiene aquí carácter quiditativo. Como quiera que en Dios -dice Sto. Tomás- esencia y existencia son realmente idénticas, Dios es la plenitud del ser, que supera a toda creatura [400]. Analicemos esta *proportionalitas* un poco más exactamente. Todo gira en torno a estos atributos absolutos o *perfectiones simplices*, que, extraídas de las cosas visibles, son en sí absolutamente trascendentales y como tales son atribuidas a Dios.

α) En cuanto que las perfecciones absolutas, como ser, verdad, bondad, etc., están en las mismas cosas de la naturaleza, pertenecen al mundo categorial, están infinitamente desmembradas y son infinitamente diversas: substancia, accidente, y ambos, a su vez, de una manea totalmente diversa, tienen, según su esencia específica, sus propiedades especiales, y pertenecen a la *univocatio*. En una palabra, expresan, como tales, una manera de ser propia y determinada, que, puesto que significa una participación categorial en el ser, implica una limitación, y, por tanto, una imperfección [401]. Su *ratio formalis* en su inmanencia en las cosas del mundo es la naturaleza específica determinada.

Quien en este estado se la atribuyera *proprie* a Dios, no podría escapar al antropomorfismo.

β) Por el contrario, si consideramos aquellas *perfectiones simplices* en sí o, como dice Sto. Tomás, «*absolute*» [402], entonces son supracategoriales, es decir, absolutamente trascendentales, y, por tanto, pierden, en cuanto tales, todo desmembramiento y toda diversidad categoriales y, en consecuencia, su manera de ser imperfecta; más aún, no expresan absolutamente ninguna manera de ser determinada, porque, quiditativamente, es decir, en su «designación del qué», sólo significan perfección [403]. El «ser» en cuanto «ser» sólo significa ser;

[400] *Verit.*, 2, 11.

[401] Ib. y I C.G., 30; I, 13, 5; I, 13, 3 ad 1.

[402] I *Sent.*, d. 22, q. 1 a. 2.

[403] «*Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens.*» I, 13, 3 ad

el «*bonum*», «ser bueno» [404]. Tomados así, también estos atributos absolutos son conceptos analógicos, porque, en su peculiaridad de «trascendentales» son participados en el mundo categorial según proporciones totalmente diversas. Y, sin embargo, son eminentemente reales, porque abarcan y constituyen a todo ser del universo. Pero, en esta posición trascendental, su *ratio formalis* no puede en absoluto consistir en una naturaleza específica, sino que consiste evidentemente en su «esencia» trascendental, es decir, en que esencialmente sólo significan acto, sólo perfección.

γ) Finalmente, las *perfectiones simplices* en relación a Dios. Pueden y tienen que ser atribuidas a Dios, porque, quiditativamente sólo expresan «perfección», de manera que, de suyo, tampoco repugnan a la infinita manera de ser de Dios, aun cuando no puedan expresarla positivamente, porque nosotros no somos, en modo alguno, capaces de comprenderla [405]. Tampoco hay aún ninguna contradicción interna en que atribuyamos a Dios diversos trascendentales -*ens, verum. bonum*-, que en la absoluta *simplicitas* de Dios son una misma cosa, porque también en el orden de nuestro conocimiento trascendental todos los trascendentales se reducen, en definitiva, realmente, al único concepto del ser. Con esto tenemos ya aquí todos los elementos de la *analogia porportionalitatis* para el conocimiento imperfecto de la naturaleza de Dios. Las *perfectiones simplices*, *ut sic*, constituyen el *analogum* en que Dios y la creatura convienen *proportionaliter* como analogados, porque Dios es *ens*, *verum*, *bonum*, y la creatura es *ens*, *verum*, *bonum*, y, por cierto, ambos lo son internamente -*formaliter*- y necesariamente [406]. Tales *perfectiones*, *ut sic*, no expresan ningún *modus essendi* ni en Dios ni en la creatura. También a esto corresponde la *proportionalitas*, que, como proporción de dos proporciones, deja indeterminada la medida de la participación del *analogum* en ambos miembros de la proporción, pero a ambos los tiene en cuenta, porque sólo se trata de una identidad proporcional.

Así tiende la *proportionalitas*, y sólo ella, el puente entre el *ens finitum* y el *ens infinitum*, en cuanto que, por una parte, guarda la inconmensurable distancia que hay entre ambos, mas, por otra, a ambos los une en la «designación quiditativa» del ser, porque ambos son *ens* y, por consiguiente, tienen, a pesar de todo, cierta mutua proporción [407].

1; I *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2 ad 2.

[404] *Verit.*, 2, 11: «*Omnia in quorum definitione non clauditur defectus nec dependent a materia sec. esse, ut ens, bonum et alia hujusmodi.*»

[405] «*Unde dicendum est quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significnadum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de deo et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi.*» I *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2; *Pot.*, 7, 5; I C.G., 30.

[406] I *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2 ad 3; *Verit.*, 2, 11.

[407] «*Dicendum quod similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum,*

No queremos volver aquí sobre la importancia de la doctrina del acto y la potencia para todo el problema de la analogía. Es, como ya hemos hecho notar, la base de toda la doctrina de la analogía. Únicamente ella hace posible la distinción entre la analogía metafísica, la única científica, y las demás especies de analogía. Sólo por el camino de lo potencial-actual a lo absolutamente actual, puede la *proportionalitas* demostrar la existencia de Dios y la realidad de sus absolutos atributos, así como la posibilidad de cierto conocimiento de la naturaleza divina, aunque imperfecto.

---

vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scl. ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est major similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria quam inter duo et unum et centum et quinquaginta. Et idea infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.» *Verit.*, 2, 11 ad 4; id. *Verit.*, 32, 7 ad 9.

9.7. La distinción más profunda entre Dios y la creatura

La existencia de Dios y el conocimiento analógico de su naturaleza, ambos se basan gnoseológicamente en la ascensión desde los efectos a la causa primera. Ambos traen a nuestra consideración este otro problema de la diferencia entre Dios y la creatura. Cuán infinitamente múltiple puede ser esta diferencia es cosa evidente. Pero la multiplicidad supone siempre, incluso en el orden del conocimiento, la unidad. Por eso, en último término, tenemos que hacernos esta pregunta. ¿Cuál es la diferencia más profunda, la diferencia propiamente radical, entre Dios y la creatura?

Ya supondrá el lector que aquí vamos a tratar de la distinción de la esencia y existencia. Discusión clásica ésta. Como es sabido, las opiniones sobre el valor de la polémica científica están ampliamente divididas. Lo mismo que en el terreno religoso-político-social, también aquí hay espíritus en extremo «combativos» y otros declaradamente «pacifistas». La predisposición, el temperamento, la educación y los intereses influyen diversamente. De todos modos, siempre que el objeto en cuestión y su desarrollo trae como por sí mismo la aclaración de problemas discutidos, la polémica científica, en el sentido de adopción franca y reposada de una determinada actitud, no sólo es provechosa, sino incluso necesaria, ya sea dentro o fuera del campo propio. El lema tan conocido: «¡Fuera todos estos bizantinismos especulativos, que se pasan de ingeniosos, hoy en día tenemos cosas más importantes que hacer!», no es que delate siempre, ni mucho menos, mala voluntad; pero con harta frecuencia revela desconocimiento de las pruebas y de su importancia, y, las más de las veces, quita valor al mismo desarrollo de la ciencia, que avanza inconteniblemente, en bueno y en mal sentido, y con férreo paso, a través de los siglos; a este desarrollo que, en definitiva, ha de informar a las generaciones venideras, extraviándolas o iluminándolas con la dichosa luz de la verdad.

Los tomistas más consecuentes -contamos entre los algo más modernos también a Silvestre Mauro, S.J., y a De Maria, S.J. [1]- han reducido siempre la diferencia más profunda entre Dios y la creatura a la diversa proporción de esencia y existencia. Para ello se apoyaban en la autoridad del Doctor Angélico. Nosotros no condenamos a nadie por pensar de otro modo, pero reclamamos el derecho a defender la posición tomista.

Pero, ¿cuál es el sentido de la concepción tomista? Sobre esto están de acuerdo todos, amigos y adversarios de la *distinctio realis*: entre acto y potencia hay y tiene que haber una distinción real. Aplicando este viejo principio

[1] *Compend. Log. et Met.* (1897), *Ontol.*, p. II, q. 1, a. 3.

aristotélico a Dios y a la creatura:

a) Salta a la vista que en Dios, puesto que es *ens a se*, *ens necessarium* y, en cuanto *actus purus*, ser absoluto por su propia esencia y no puede tener de otro la existencia, la esencia y la existencia no pueden en modo alguno ser realmente diversas. Dios excluye toda potencialidad. También en esto están todos de acuerdo.

b) Completamente diferente, concluyen los tomistas, es lo que sucede con la creatura. Aquí hay, entre la esencia actualizada [2] y la existencia que la actualiza, una distinción real, porque:

1.- Puesto que la esencia actualizada no recibió la existencia *a se* sino de otro, de la causa, sólo tiene ser, pero no es ser, como lo es Dios. La esencia sólo como receptora es poseedora de la existencia, y ésta es lo poseído o recibido. Ahora bien: el poseedor y receptor es a lo poseído y recibido como el acto a la potencia; por consiguiente, tiene que haber en la creatura una distinción real entre la esencia y la existencia.

2.- Sólo así puede fundamentarse la creatura como *ens contingens* frente a Dios como *ens necessarium.* También la esencia actualizada por la existencia es un *ens contingens*, que, a pesar del acto y durante el acto que este ser contingente posee, por su naturaleza puede al mismo tiempo no ser, porque, si no, sería a su vez un *ens necessarium.* Por tanto, al mismo tiempo que posee el acto, posee también la *potentia passiva* de no ser, y, por consiguiente, está necesariamente compuesto de acto y potencia.

3.- Claro está que la esencia y la existencia no están relacionadas entre sí como «cosa» y «cosa», «*ens et ens*» -res et res-, puesto que toda «cosa» o «ser» completo resulta precisamente de la esencia y la existencia. Se relacionan entre sí únicamente como dos diversas realidades positivas de una misma cosa, las cuales, en consecuencia, tampoco son separables, como no lo son la materia y la forma, las cuales, como potencia y acto, son, incluso en opinion de los adversarios, realmente diversas y, sin embargo, inseparables. ¿Acaso no se dan también en una misma *intellectio* el acto y la potencia como dos realidades diversas e inseparables: la comprensión activa (acto) del objeto extramental, pasivamente dado, frente al cual el entendimiento, incluso du-

[2] Hablamos, pues, de la esencia actualizada o individualizada, no de la meramente posible. Christian Pesch, S.J., ha hecho poco aprecio de amigos y adversarios, al reprochar a ambos bandos continuas confusiones. Dice: «*Así vemos que los defensores y los adversarios de la distinción real entre esencia y existencia en las creaturas muchas veces argumentan los unos contra los otros de una manera totalmente infundada. Los unos hablan de la diferencia entre la existencia y la esencia metafísica; los otros afirman la identidad de la existencia y de la esencia individual física.*» Vid. *Sckolastik*, *Vierteljahresschrift für Theol. u. Phil. I Jahrg. H. 1* (1926), p. 19. El artículo fue publicado después de la muerte de su autor.

rante el conocer actual, es pasivo, porque el objeto le es dado y no lo produce él mismo? Quien esto negara, pondría en tela de juicio la realidad de nuestro conocimiento.

4.- Célebre es la fórmula «*quod est et quo est*», con la que los defensores, desde Manlio Boecio, expresaron la relación entre esencia y existencia. Esta fórmula produjo en parte, durante la época pretomista, confusión en el problema. Pero, bien entendida, la esencia actualizada es efectivamente lo que es, «*id quod est*», y la existencia, aquello en virtud de lo cual la esencia es actualizada, «*quo est*».

Pocos problemas concretos de la Edad Media han excitado el interés de los historiadores modernos en tan alta medida como éste. Esto se ve claro en su copiosísima literatura [3]. Con todo, la historia de la *distinctio realis* tiene ciertamente lagunas y todavía está muy lejos de poder llenarlas. Pero los estudios históricos de fuentes editadas e inéditas han conseguido, en parte, resultados totalmente nuevos. No creemos ofender a nadie si concedemos especial relieve a los meritísimos trabajos de Grabmann y de Roland-Gosselin, O.P. Quisiéramos presentar al lector, por lo menos a grandes rasgos, los más importantes resultados, antiguos y modernos, de la investigación histórica, que han aparecido en publicaciones diversísimas en cuanto al idioma y al lugar, y, al mismo tiempo, añadir algo propio. Acaso la historia esparza sobre pocas cuestiones una luz tan sorprendentemente interesante como la que derrama sobre la que nos ocupa. Por consiguiente, nuestras disquisiciones

[3] Vid. Grabmann, en «*Acta hebd. thomisticae*», Romae, 1924, páginas 131-190: «*Doctrina S. Thomae de dist. reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*»; el mismo, en «*Festschrift Otto Willmann*»: «*Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin*», reproducción especial en Herder, 1919; el mismo: «*La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo*», en *Rivista di filosofia neo-scolast.*, 1923, pp. 143-153; Roland-Gosselin, O.P., «*Le De ente et essentia de Saint Thomas d'Aquin*», Kain, 1926;L. Baur, «*S. Thomae Aquinatis De ente et essentia*» (Opuscula et textus, f. I), Münster, 1926; St. Schindele, «*Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*», München, 1900; M. Chossat, S.J., «*Dieu*», *Dictionnaire de Théol. cath.* IV, 1180; Mandonnet, O.P., «*Les prémières disputes sur la distinction réelle entre l'essence el l'existence, 1282-1287*», *Rev. Thomist.*, 1910, 741 ss.; A Gardeil, O.P.: «*Destruction des destructions*». *Rev. Thomist.*, 1910, 361 ss.; Henri, «*Contribution à l'historie de la dist. de l'essence et l'existence dans la scolastique*», *Rev. Thomist.*, 1911, 445 ss.; R. Hourcade: «*Essence et existence, à propos d'un livre récent*», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1908, 24 ss., 59 ss., 90 ss.; M. Wittmann, «*Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie*». Festschrift Bäumker, Münster, 1913, 34, ss.; Zigon, «*Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens*», *Divus Thomas*, 1916, 645 ss.: E. Krebs, «*Le Traité de esse et essentia de Thierry de Fribourg*», *Rev. neo-scolast. de phil.*, 1911, 515 ss.; G. Manser, O.P., «*Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Joh. von Rupella*», *Rev. Thomist.*, 1911, 89 ss.; el mismo, «*Hugo von St. Victor und die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz*», *Divus Thomas*, 8 (1930), 98 s.

sobre la célebre distinción real tendrán un carácter fuertemente histórico, y esto en el sentido de que, primeramente, echaremos una mirada retrospectiva hasta Sto. Tomás, luego aclararemos un poco el origen de la *distinctio* antes de Sto. Tomás y, finalmente, consideraremos la posición del Aquinate mismo ante esta cuestión.

a) Mirada retrospectiva hasta Sto. Tomás

Adversarios

Concedamos primero la palabra a los adversarios de la distinción real. La historia de la Escolástica atestigua que la célebre distinción nunca ha dejado de ser combatida a través de los siglos. También nos enseña que sus adversarios los tuvo, por lo menos aisladamente, en todas las Órdenes, lo mismo que en el clero secular. A veces fueron los adversarios incluso más numerosos que los amigos.

En el punto central de la polémica estuvo siempre la poderosa autoridad del Aquinate. Son pocos relativamente los adversarios de la distinción real que se la atribuyen a Sto. Tomás. Entre estos pocos se cuentan los dos cardenales Sforza Pallavicini, S.J. [4], y Toledo, S.J. [5]. Además, Pereira, S.J. [6], y, entre los modernos, probablemente, Christian Pesch, S.J., y con toda seguridad Palmieri, S.J., que calificó la opinión de Sto. Tomás sobre la distinción real de evidentemente falsa [7]. Por otra parte, el mismo Molina, S.J. (†1600), inclinándose ante la autoridad del Aquinate, había admitido la distinción real en un sentido algo modificado [8]. La escuela suareziana, cuya mayoría se cuenta entre los adversarios, no consideró la distinción real como verdaderamente tomista o, por lo menos, puso en duda que lo fuera. Francisco Suárez mismo (†1617), el gran adversario de la misma [9], dice únicamente refiriéndose a la opinión tomista: «*Haec aestimatur esse opinio D. Thomae*» [10]. Por eso creyeron muchos ver cumplida una esperanza largo tiempo alimentada, cuando el P. Chossat, S.J., pareció haber probado que la distinción

[4] «*Assertiones Theologicae*», lib. 8, *De deo uno et trino*, c. 8.

[5] «*Enarratio in S. Thomam*», I, q. 3.

[6] *De hypostasi*, c. 6. Vid., Grabmann, *Act. hebd. thom.*, p. 133.

[7] *Institut. phil. Ontol.*, c. 1, Thesis 3.

[8] «*Divus Thomas... et alii existimant existentiam ex natura rei distingui ab essentia in rebus creatis. Quae opinio nobis est amplectenda*». *Summ.*, q. 3, a. 4, citado por Pesch, «*Scholastik*», p. 30.

[9] *Disp. Metaph.* disp. 31, sect. 4, n. 3 (v. 26, 235); sect. 12 y 13 id.

[10] Ib. sect. 1, n. 3. En su Comentario *in primam partem S. Thomae De Deo uno et trino*, l. 1, c. 4, n. 3 (vol. 1), apela a las *Disputationes Metaphysicae* (disp. 31). Pero ya allí mismo siente la dificultad, la tratarse de la identidad de la esencia y existencia en la creatura, para distinguir a ésta de Dios, y dice de la creatura: «*Itaque compositio haec*

real no procedía de Sto. Tomás, sino de Egidio Romano, su discípulo. Pero de esto hablaremos más tarde.

Adversarios muy decididos de la distinción real fueron también, como ya Suárez hizo notar acertadamente [11], los nominalistas Guillermo de Ockham (†1349), Pedro Auréolo (†1322) y Gabriel Biel (†1495) [12], a los cuales el mismo Suárez, nuevamente con razón, sumó los averroístas Alejandro Aquilino (†1512) [13] y Agustín Nifo (†1550) [14]. Junto con Janduno, su predecesor (†1328) [15], siguieron a su maestro Averroes, que también había negado la distinción real. La opinión de Grabmann, según el cual Duns Escoto (†1308) combatió rudamente contra la distinción real tomista [16], es, ciertamente, irrebatible. Pero su distinción formal, que también aplicó aquí [17], es algo más que una distinción meramente lógica, sin que por eso llegue a la «*realis*», que, a sus ojos, sólo «se da entre cosa y cosa», mientras que los tomistas llaman «*realis*» a toda distinción entre dos realidades diversas. Otro es el caso de los escotistas posteriores, de los cuales trataremos después.

Incluso la Orden dominicana tuvo en diversas épocas adversarios aislados de la distinción real. Entre los modernos fue conocido Lepidi [18] con algunos de sus discípulos. También fue conocido como adversario un precursor del nominalismo, Guillermo Durando (†1334), que, aun cuando no tocara para nada a Tomás, trató, sin embargo, de probar expresamente contra Boecio la identidad de la existencia y esencia [19]. De manera extraña está en esto de acuerdo con él su acérrimo adversario Herveo Natalis (†1320) [20]. En esta misma época borrascosa fueron adversarios de la distinción real, según ha demostrado Grabmann a base de fuentes inédias, los dominicos Jacobo de Metz y Juan de Sterngassen, a quienes siguió el no dominico Pedro de Alvernia [21]. Un adversario típico fue el dominico alemán Dietrich von Friberg (†hacia 1310), fuertemente inclinado hacia el neo-platonismo. Convencido de que Sto.

---

secum affert ad minimum duas imperfectiones: una est ut essentia ex se sit ens potentiale tantum; alia est ut ratione entitatis actualis necessario pendeat ab alio dante illi esse.» Este es, precisamente, el motivo de que los tomistas admitan una distinción real.

[11] *Disp. Met.* disp. 31, sect. 1, n. 12.

[12] *In III Sent.*, d. 6, donde también son mencionados los demás nominalistas.

[13] *I De Elem. dub.* 3.

[14] IV *Met.* Disp. 5.

[15] IV *Met.*, c. 3. Vid. Mahieu, *Franǫis Suarez.* París, 1921, p. 166.

[16] *Act. hebd.*, th. 152.

[17] II *Ox.*, d. 1, q. 2 y d. 3, q. 3. Vid. el escolio de la edición de Buenaventura a I *Sent.*, d. 8, p. II, q. 2 (vol. I, 169).

[18] *Elem. phil. christ.* II, 171

[19] I *Sent.* D. 8, q. 2.

[20] *Quodlib.* VII, q. 8.

[21] Grabmann, *Act. hebd. thom.* 178-79; 191-203; el mismo: *Xenia thomistica*, Romae, 1925, v. III, 203-9.

Tomás había enseñado la distinción real, en un opúsculo propio, «*De ente et essentia*», que ha publicado Krebs, combatió, en parte palabra por palabra, lo que Tomás había enseñado en su «*De ente et essentia*» [22].

Poco conocida era hasta ahora la lucha que ya en el siglo XIII, al cual perteneció el propio Tomás, se desarrolló con violencia en torno a la distinción real. Sobre esta lucha hablaremos después con mayor detalle. De momento, nos contentaremos con nombrar a los que fueron hostiles a la distinción real.

Lugar destacado ocupó entre ellos el célebre maestro parisiense, del clero secular, Enrique de Gante (†1293). Defendió en sus *quodlibetos*, acaso influido por Grossetête, exactamente la misma opinión que más tarde propugnó Suárez [23]. Adversarios de la distinción real en la misma época fueron también: un maestro parisiense llamado Arnolfo [24], los dos franciscanos Ricardo de Mediavilla (†1307) [25] y Pedro Juan Olivi (†1298) [26], el sacerdote secular Godofredo de Fontaines [27], Juan de Polliaco (†1321) [28] y el canciller de París Tomás de Balliaco [29]. Más importante es aún decir que el acérrimo adversario y contemporáneo de Sto. Tomás, Sigerio de Brabante, siguiendo a su maestro Averroes, fue también adversario de la distinción real.

Así, pues, el camino que ha seguido la oposición a la distinción real parece ir desde Averroes hasta Suárez, pasando por Sigerio de Brabante, Enrique de Gante, el ocamismo y el averroísmo posterior latino. Esto sería ya un resultado no desprovisto de interés, que todavía necesita, sin embargo, una más amplia demostración.

Adeptos

Puestos a hablar de los adeptos de la distinción real, es oportuno observar que no han faltado en diversas épocas opiniones intermedias. A algunos la distinción real les pareció expresar demasiado, y a otros la puramente lógica, demasiado poco. Mientras que Suárez cuenta a la escuela escotista en el número de sus propios partidarios [30], al mismo Duns Escoto y también a Soto

[22] Krebs, «*Le traité de esse et essentia de Thierry de Fribourg*», *Rev. neo-Scol.*, 1911, 516-38

[23] *Quodlib.* I, q. 9, que ya había sido compuesto en 1276, y *quodlib.* X, q. 7.

[24] Grabmann, *Act. hebd. thom.*, 148.

[25] II *Sent.* d. 3, q. 1, y *quodl.* I, 8; Grabmann, ib. 151.

[26] Vid. Bernardo Jansen, S.J., Fr. Pedro Juan Olivi, O.F.M., «*Quaestiones in secundum librum Sent., I ad Claras Aquas*», 146-159.

[27] Vid. *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, par De Wulf et A. Pelzer, *Philosophes Belges*, II, Louvain, 1904, 156 ss.

[28] *Quodlib.* I, 6, según un manuscrito vaticano, Grabmann, ib. 150.

[29] *Quodlib.* V, q. 4; Grabmann, ib.

[30] *Disp. Met.*, disp. 31, sect. 1, n. 12.

les atribuye como camino intermedio una distinción modal [31], que él rechaza con toda decisión, porque, en definitiva, tendría que acabar volviendo a la distinción real y no explicaría la verdadera relación entre esencia y existencia [32]. Otros fueron partidarios de una *distinctio virtualis* entre ambas. Así, Piccirelli, S.J., que también interpretó a Sto. Tomás en este sentido [33]. Pero todos estos intentos de mediación fracasaron y se redujeron los unos a la distinción meramente lógica, los otros a la real [34]. Las leyes de la lógica son más fuertes que los hombres. En esto radica precisamente la importancia del desarrollo de la ciencia.

Y este desarrollo no fue en perjuicio de la distinción real. La restauración del tomismo, magníficamente propulsada por León XIII, se desarrolló en el sentido del tomismo riguroso. ¿Nos equivocamos si decimos que la mayor parte de los cerebros destacados en el campo de la Escolástica desde hace cien años cuentan entre los adeptos de la distinción real? Esta falange es, ciertamente, gloriosa, y consta en su mayor parte de autores de Sumas filosóficas u otras obras de gran influencia. Así, Liberatore, S.J.; el Cardenal Zigliara, O.P.; Sanseverino, el Cardenal González, O.P.; Alberto Stöckl; Cornoldi, S.J.; Ernesto Commer; Del Prado, O.P.; T. Pègues, O.P.; Mat. Schneid, De María, S.J.; el Cardenal Lorenzelli, Schiffini, S.J.; Jos. Pecci, S.J.; Grimmich O.S.B.; Garrigou-Lagrange, O.P.; Mauri, S.J.; el Cardenal Mercier, Matiussi, S.J.; Vallet, S.S.; Gardeil, O.P.; De San, S.J.; Reinstadler; el Cardenal Billot, S.J.; Alberto Farges; Remer, S.J.; Marcelo del Niño Jesús, O.C.; Hugon, O.P.; Geny, S.J.; H. E. Plassmann, J. Maritain, Doment de Vorges; Lottini, O.P.; Terrien, S.J.; Jos. Gredt, O.S.B. Éste último ha contribuido de manera señalada, por medio de su fidelidad a Sto. Tomás y su gran influencia, a despertar nuevamente el espíritu de Babenstuber y de toda la antigua escuela tomista de los benedictinos en Salzburgo. Evidentemente, la distinción real es hoy en día algo más que una parcela de herencia doctrinal de una Orden determinada o de una corriente especial. A este resultado han llevado una sana polémica y su ulterior desarrollo científico.

Mucho ha contribuido a esta orientación favorable la reimpresión de las

---

[31] Ib., n. 11. Con esto concuerda lo que Escoto dice en Quodlib. q. 1, n. 4: «*Essentia et eius existentia in creaturis se habent sicut quidditas et eius modus.*» No repugna en absoluto que se conciban las *formalitates* como *modi essendi.*

[32] Ib., sect. 6, n. 9.

[33] «*Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa hanc quaestionem*», Neapoli, 1906.

[34] Así pasó Liberatore, S.J., de la distinción puramente virtual a la real. Vid. «*Institutiones philosophicae*», Romae, 1861, y Neapoli, 1900. También el ilustre Kleutgen, S.J., dio, con vacilaciones, la preferencia a la *distinctio virtualis.* Vid. «*Philos. der Vorzeit*» (1878) t. II, p. 69.

obras de valientes defensores de la distinción real en épocas pasadas, como Goudin, O.P. (1639-95) [35]; Silvestre Mauro, S.J. (†1687) [36]; Billuart, O.P. (1685-1757) [37], y el brillante Cosme Alamano, S.J. (†1634) [38], y, finalmente, el erudito Juan de Sto. Tomás, O.P. (1589-1644) [39]. Estos nombres nos transportan a una época totalmente diversa; llamémosla «periodo medio». Fue el periodo borrascoso para la distinción real en las diversas escuelas, en el cual fue duramente combatida, sobre todo por el docto jesuita Francisco Suárez (†1617), de muchísima influencia. Durante más de trescientos años, la escuela tomista en sentido riguroso ha defendido, bastante aislada, pero casi unánimemente, la distinción real. Nombremos primero las personalidades destacadas de la Orden de Predicadores: Gonet (†1681) [40], Báñez (1527-1604) [41]; Pedro Lemos (†1629), Diego Álvarez (†1642) [42], Domingo de Flandes (†1500) [43], Pablo Soncinas (†1494) [44], Crist. Javellus (†hacia 1538) [45], el Cardenal Cayetano (1469-1534) [46], Francisco Ferrariense (1474-1528) [47], Pedro Nigri (†1484) [48], Juan Capréolo (1380-14444) [49], Tomás Claxton [50] y Gerardo de Monte [51]. Entre los defensores de la distinción real se cuentan, además, Silvestre Mauro, S.J., y Cosme Alamano, S.J.; también los Conimbricenses, S.J. [52]. Todos ellos apoyaban la distinción real en la autoridad de Sto. Tomás. El que mas hincapié hizo sobre este carácter tomista de la dis-

---

[35] «*Philosophia iuxta inconcussa principia Divi Thomae*», Parisis, 1886, *Metaphys.*, q. 1, a. 3.

[36] «*Quaest. philosophicarum*», v. 2, q. 6.

[37] *S. Th.*, I, d. 3, a. 1.

[38] *Metaph.*, q. 23, a. 3; vid. De María, S.J., *Compend. Ontol.*, p. II, q. 1, a. 3 (1897).

[39] *Cursus phil. thom.*; *Philos. Naturalis*, p. 1, q. 7, a. 4 (París, 1883).

[40] *Clypeus, Theol. thomist.*, p. I, tr. 1., disp. 4, a. 1.

[41] *In S. Th.*, I, q. 3, a. 4.

[42] *De incarnatione div. Verbi* (Romae, 1612), q. 1, disp. 14, n. 12. «*Notandum ergo primo existentiam sive esse in rebus creatis realiter distingui ab essentia iuxta sententiam S. Thomae.*»

[43] *Quaest. metaph.*, 1, IV, q. 3, a. 4 (Bononiae, 1622).

[44] *Quaest. acutissimae metaphysicales*, 1, IV, c. 12 (Lugduni, 1579).

[45] *Tractatus de transcendentibus*, cap. 4 (Venecia, 1554).

[46] *Comment. in I p. S. Th.*, q. 3, a. 4; *Comment. in Analyt. Post.*, 1, II, c. 6; *De ente et essentia*, q. 10 (ed. Lugduni, 1572).

[47] *In II, C.G.*, c. 52

[48] *Clypeus Thomistarum*, Venetiis, 1504, fol. 54 ss.; vid. Grabmann *Act. hebd. thom.*, 186-88.

[49] Joh. Capreoli, O.P., *Thomistarum Principis defensiones theologiae D. Thomae Aq.*, 1. d. 8, 1 (ed. C. Paban et Th. Pègues).

[50] *In Commentario inedito super sententias*, vid. Grabmann, 1. c. 185.

[51] *Comment. in S. Thomam*, *De ente et essentia*, Coloniae, 1489, fol. 46; Grabmann, ib., 189.

[52] *I Phys.*, c. 9, q. 6, a. 2; vid. De María, l. c.

tinción real fue un adversario de la misma, Claudio Tifano, S.J. (†1641), que llegó a decir de Sto. Tomás: «*Quod existentiam in creaturis re distinguat ab essentia, id vel negare vel in dubium revocare est hominis aut impudentis aut in eius doctrina peregrini*» [53].

Más adelante iremos descubriendo todavía otros amigos de la distinción real pertenecientes a diversas Órdenes y a la época mencionada. Pero sin duda los adversarios fueron en aquel periodo más numerosos, como hace observar muy bien Chr. Pesch, a causa del influjo del ocamismo, del averroísmo, del escotismo y de la escuela suareziana.

Una oscuridad profunda, casi misteriosa, envolvía hasta ahora la suerte corrida por la distinción real en la primitiva y más antigua escuela tomista. Nos referimos aquí, recogiendo un pensamiento anterior, a la época que precedió y siguió inmediatamente a la muerte de Sto. Tomás (1274), es decir, a los últimos años del siglo XIII y a la primera mitad del XIV. De Durando, O.P., Herveo Natal y otros pocos tomistas que fueron adversarios, hemos hablado ya. Por lo demás, antes casi no se sabía sino que Enrique de Gante había combatido la distinción real con el mismo ardor que Egidio Romano, O.S.A., el ardiente discípulo del Aquinate, puso en defenderla como herencia doctrinal de su maestro. Este fue el motivo de que, dada la escasez de noticias sobre aquella época, la tesis del P. Chossat, S.J., pareciera a muchos a primera vista notablemente plausible y en toda caso meritoria; esta tesis sostiene: Egidio Romano fue el inventor de la distinción real y Enrique de Gante su debelador [54].

Las investigaciones posteriores han venido a demostrar su error. Pierre Mandonnet, O.P., y Gardeil, O.P., no sólo han señalado diversos conmilitones de Egidio, sino que han echado abajo la tesis de Chossat apoyándose en razones cronológicas [55]. Enrique de Gante no combatió a Egidio, sino Egidio al de Gante, puesto que éste, ya en 1276, había combatido la distinción real en su primer quodlibeto, mientras que Egidio no escribió su «*De ente et essentia*» hasta después de 1285 [56]. ¿Contra quién combatió, entonces, Enrique de Gante? De sus manifestaciones se deduce claramente que él combatía especialmente aquella concepción de la distinción real que propugnaba la dis-

[53] *De hypostasi et persona*, c. 6, n. 7 (ed. 1881, donde las palabras: «*in vel negare*» se encuentran en Klammer, pero no en De María; vid. *Ontol.*, p. II, q. 1, a. 3)

[54] M. Chossat, S.J., «*Dieu*», en *Dictionaire de Théol. cath.*, IV, 1180.

[55] Mnadonnet, O.P., «*Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*». *Rev. Thom.* 1910 (XVIII; Gardeil, O.P., «*Destruction des destructions du R.P. Chossat*». *Rev. thom.*, 1910; vid. Überweg-Geyer (1928), 499 y 545.

[56] Ultimamente el P. Hocedez, S.J., ha reseñado dos nuevas *quaestiones de esse et essentia*, inéditas y anónimas, en las que Egidio aparece como adversario de Enrique de Gante. Vid. *Gregorianum*, v. X, fasc. 3 (1929), p. 365 ss.

tinción real entre esencia y existencia, pero que no admitía la existencia en el sentido de Avicenna como accidente. Ahora bien: ésta era precisamente la concepción de Sto. Tomás [57]. Así, pues, ya Enrique de Gante, contemporáneo suyo, atribuyó al Aquinate la distinción real, aunque combatió su opinión.

La cuestión que nos ocupa fue iluminada de una manera casi deslumbradora por los hallazgos manuscritos de Grabmann, que interesarán a círculos amplísimos y han puesto de manifiesto un nuevo sector de la historia de la distinción real. Dividimos los resultados de esta investigación fundamental en tres puntos principales.

1.- Según un fragmento hasta ahora inédito, que ha sido publicado por Grabmann [58], tuvo lugar el año 1279, es decir, cinco después de la muerte de Sto. Tomás, una *disputatio* en París. En la misma defendió un premostratense, el Magister Johannes, la distinción real, apelando expresamente a la *S. Th.*, I, q. 3 a. 4: «*utrum in Deo sit idem essentia et esse*» [59], y a la II C.G., c. 52: «*quod in substantiis intellectualibus differt esse et quod est*» [60]. Junto con Avicenna se cita también a Algazel, de quien se dice que posiblemente había tomado de Sto. Tomás su opinión: «*Haec idem dicit Algazel, a quo forsan frater Thomas accepit dictum suum*» [61]. Esta es, pues, otra prueba más de que ya entonces se defendía la distinción real y se la atribuía a Sto. Tomás. Este testimonio conservaría su gran importancia, aunque la fecha de esta disputa parisiense tuviera que retrasarse en algunos años [62].

2.- De mayor importancia todavía es el punto segundo. A principios del año 1268 comenzó en París, como es sabido, la violenta lucha espiritual entre Tomás y Sigerio de Brabante, enseñando ambos allí al mismo tiempo. Por entonces, o poco después, redactó Sigerio los grandes comentarios a Aristóteles que acaba de descubrir Grabmann [63]. En los prolegómenos a la metafísica plantea Sigerio esta cuestión: «*Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat*

---

[57] *In IV Met.*, lect. 1 (Ed. Vivès, v. 24, 467). En varias ediciones de Santo Tomás es la lect. 2.

[58] *Act. hebd. thom.*, 142-44.

[59] «*Hoc dicitur a Thoma, parte prima Summae, quaestione 3, articulo 4, ubi quaeritur utrum sit idem essentia et esse...*» (142).

[60] «*Item Thomas, Contra Gentiles, 1, 2, c. 52, in ultimo argumento dicit quod esse competit primo agenti secundum propriam naturam et ideo non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne.*» (143).

[61] Ib.

[62] Nos parece probable lo último, pues en el fragmento se cita también el «*De esse et essentia*», de Egidio Romano, que no se escribió hasta después de 1285. Por lo demás, la fecha de «1279» sólo se da en la parte final, de difícil lectura, «*in calce*» del fragmento, como Grabmann mismo hace notar (142).

[63] Vid. Grabmann, *Act. hebd. thom.*, p. 134-141.

ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum» [64]. Sigerio defiende con cuatro razones sacadas de Averroes, que también en esto fue su guía, la distinción meramente lógica entre esencia y existencia, es decir, el principio de que la existencia pertenece a la esencia de la cosa creada y no es algo añadido, «*additum*», a ella [65]. Combate vivamente la opinión de que la existencia sea un «*additum*» que se añade a la esencia, pero no como un accidente -así lo había afirmado Avicenna-, sino como un principio que coopera a la constitución de la cosa: «*non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est aliquid additum per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae*» [66]. Ahora bien, ésta es exactamente la opinión de Sto. Tomás, tal como la defiende en IV *Met.*, lect. 1 [67], la cual le es atribuida en glosas marginales debidas a contemporáneos suyos [68] y se remonta hasta Beocio: al refutarla Sigerio con unas palabras, dice: «*Ad aliud: Omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam*» [69].

Ya Sigerio, contemporáneo y compañero del Aquinate en la labor docente, atribuyó, como vemos, distinción real a Sto. Tomás y la combatió, en el sentido y espíritu de Averroes. Valiosa confirmación es ésta de lo ya anteriormente dicho.

3.- Finalmente, ha logrado Grabmann, por medio de sus amplias investigaciones sobre los manuscritos de obras en parte editadas, pero sobre todo inéditas, trazar a grandes rasgos un cuadro de conjunto de la primitiva y más antigua escuela tomista como defensora de la distinción real. Importantes trabajos previos habían sido hechos ya con anterioridad por Mandonnet, O.P., [70], Pelzer, Ehrle, S.J., y Pelster, S.J. El cuadro nos presenta una falange, relativamente muy numerosa, de valientes defensores de la célebre distinción, de los cuales no podemos decir aquí más que los nombres. Junto con Egidio Romano (1247-1316) [71] combatieron contra Enrique de Gante: el español Bernardo de Trilia, O.P. (†1292) [72], Bernardo de Gannato o de Arvernia,

---

[64] Ib. 135.

[65] Ib. 137.

[66] Ib. 138.

[67] «*Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae*» (Ed. Vivès, 24, 467).

[68] Grabmann, ib. 155-57.

[69] Ib., 141.

[70] «*Premiers travaux de polémique thomiste*». *Rev. des sciences philosophiques et théol.*, VII (1913), 59 ss. El mismo, «*Les premières disputes sur la dist. réelle entre l'essence et l'existence*», 1282-1287. *Rev. thom.*, 1910 (XVIII), 741 ss.

[71] *Quodlib.* I, q. 15; *in Quaestionibus de esse et essentia*, q. 9.

[72] Vid. G.S. André, «*Les Quodlibeta de Bernard de Trilia*», Gregorianum II (1921), 226

O.P. (†1304), en su *Defensorium* [73]; Roberto de Colletorto, O.P. [74] (enseñó a fines del siglo XIII en París), y el eremita agustino Jacobo Capocci de Viterbo (†1308), en sus quodlibetos inéditos [75]. Mientras que Nicolás Trivet, O.P. (Maestro en 1307), defendió, al principio más bien con vacilaciones y poca claridad, y luego decididamente, la distinción real [76], tenemos en Johannes Quidort Parisiensis, O.P. (†1306) [77], Johannes von Lichtenberg, O.P. [78], y el inglés Tomás de Sutton, O.P. (en 1300 *actu legens* en Oxford) -según el Cardenal Ehrle, S.J., y Pelster, un maestro de mucho prestigio en aquella época [79]- tres decididos defensores de la distinción real [80]. Lo mismo puede decirse de otros dos dominicos: Pedro Godino, que recibió la púrpura en 1312 [81], y Armando de Belloviso (en 1326 Magister S. Palatii), que, como es sabido, fue el primer editor del célebre opúsculo «*De ente et essentia*» [82]. También la escuela tomista italiana tuvo sus defensores de la distinción real. Así, Juan de Nápoles, O.P., Maestro en París y Nápoles y gran propugnador de la canonización de Tomás; de él nos ha dado amplias noticias C.J. Jellouschek, O.S.B. [83]. También fue defensor de la distinción real Remigio Florentino, O.P. Remigio di Chiaro dei Girolami (†1319), muy probablemente discípulo también del Aquinate, y ciertamente maestro del gran Dante [84] . Finalmente, Bernardo Lombardi, aunque, por lo demás, estaba muy influido por Durando de S. Portiano, O.P., cofundador del nominalismo [85], defendió también deci-

ss.; Grabmann, *Act. hebd. thom.*, 159.

[73]Grabmann, ib. 155-57.

[74]Ib.

[75]Ib., 162-76.

[76]Ib. 180.

[77]Ib. 179 y el mismo, «*Studien zu Johannes Quidort von Paris*». *Sitzber. der Bayr. Akad. der Wissenschaften*, München, 1922.

[78]Vid. A. Landgraf, *Joh. Piccardi de Lichtenberg und seine Quaestiones disput.*, *Zeitchrift für kath. Theol.*, 1922, 510 ss.

[79]Fr. Card. Ehrle, *S.J. Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibeta und seine quaestiones disp. Festschrift Hertling*, München, 1914; Pelster, S.J., *Zeitschrift für cath. Theol.*, 1922, p. 212 ss., 361 ss.

[80]Grabmann, *Act. hebd. thom.*, 179-80.

[81]Ib. 181.

[82]Ib. 184.

[83]*Divus Thomas*, 116, p. 645 ss.; Grabmann, *Rivista di filosofia neo-scol.*, 1923, 143 ss.

[84]Grabmann, en *Miscellanea Tomistica.* Barcelona, 1924, 257 ss.; Überweg-Geyer, p. 531 y 539. La opinión de Pelster, S.J., según el cual, Remigio, a pesar de la distinción real, cayó en contradicción con Santo Tomás en lo referente a la unión hipostática, no se ha demostrado hasta ahora en las fuentes aducidas. Vid. *Archives de Philosophie*, v. III (1925), p. 236. Vid. también *Scholastik, Vierteljahresschr. für Phil. und Theol.* I, 1943. Sobre el artículo de Pelster, vid. la crítica del P. Adhémar d'Alès, S.J., en el *Dictionnaire apol. de la foi cath.*, «*Thomisme*», col. 1707.

[85]Vid. Jos. Koch, *Durandus de S. Portiano, O.P. Beitr. zur Geschichte der Phil. des*

didamente la distinción real [86]. Enseñaba por el año 1327 en París, y cuánta era la fuerza con que ya en aquella época se oponía el nominalismo a la distinción real, muéstranlo sus palabras: «*Est duplex modus dicendi: Primus est Doctoris Sti. Thomae, qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia; secundum est omnium aliorum concorditer Parisiensium, qui dicunt oppositum*» [87].

El futuro precisará todavía muchos puntos acerca de la cuestión que nos ocupa. Pero ya ahora es históricamente cierto lo que sigue: La serie de aquellos que defienden la distinción real entre esencia y existencia y se la atribuyen a Sto. Tomás llega ininterrumpidamente desde nuestros días hasta los del propio Aquinate, y sus más grandes adversarios contemporáneos le atribuyeron esta distinción y la combatieron. Con esto se explica también el innegable e importante hecho de que los más eminentes conocedores e historiadores modernos de la Edad Media, casi sin excepción, atribuyan la distinción real a Sto. Tomás. Así O. Bardenhewer, que la considera un punto cardinal de la metafísica tomista [88], Enrique Denifle, O.P.; M. Grabmann, P. Mandonnet, O.P., Cl. Bäumker [89], M. de Wulf [90] y Adhémar d'Alès, S.J. [91].

Desde la aparición de la monumental obra de Norberto del Prado, «*De veritate fundamentali philosophiae christianae*» (1911), se ha puesto muy en primer plano la discusión acerca del valor de la célebre distinción. Aun cuando la distinción fuera razonable, ¿qué importancia tendría? La Iglesia ha dejado esta sutil discusión al libre juicio de cada cual. Ninguna asamblea eclesiática ha atribuido valor a la distinción. El Vaticano distinguió entre Creador y creatura, sin mencionarla. Para comprender que un guijarro no es *actus purus*, basta cogerlo en la mano, sin ponerse a considerar si en él la esencia y existencia son realmente distintas. Los primitivos tomistas no dieron a la distinción real ningún sentido fundamental. Sto. Tomás mismo probó la existencia de Dios por las cinco vías sin mencionarla siquiera. No habla para nada de ella hasta llegar a la *Quaestio* 3 de la *Summa*. Mil años vivió la filosofía cristiana sin esta distinción [92].

Mittelalters, t. XXVI, cuad. 1, q. 314 ss.

[86] *I Sent.*, d. 8, q. 1, en Koch, 330.

[87] Ib.

[88] El tratado pseudo-aristotélico sobre el puro bien, conocido por el título de «*Liber de causis*» (Friburgo, 1882), 257.

[89] «*El intento de negar a Tomás de Aquino la distinción real entre esencia y existencia, no puedo considerarlo acertado*». Witelo, *ein Philosoph. und Nachforscher des XIII Jahrhunderts*, en *Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, t. III, cuad. 2, pág. 337.

[90] «*Hist. de la Philos. médiévale*», Ed. 5, 1905, II, p. 12-13.

[91] Vid. «*Thomisme*», en *Dict. apol. de la foi cath.* (París, 1928), col. 1648 ss.

[92] Vid. Christian Pesch, S.J.: «*Der Unterscheid zwischen Wesenheit und Existenz*», *Scholastik*, *Vierteljahresschrift für Theol. u. Phil.* I (1926), p. 22 y 41-46.

Aquí pueden distinguirse exactamente, aunque no separarse, dos campos: el eclesiástico y el científico.

La Iglesia sabe lo que tiene que hacer, sin que se lo digamos nosotros. Ella es la única que tiene la misión de velar por la fe y por el depósito sobrenatural. Esta cuestión la ha dejado, por lo menos hasta la fecha, a libre discusión. Personalmente, nos alegramos de ello. El desarrollo doctrinal interno debe tener un campo lo más amplio posible. Por sí mismo llegará a los resultados internamente necesarios. Mientras tanto, la Iglesia sabe también hasta qué punto ha de soprotar los errores filosóficos desarrollados en su propio campo. El modernismo y la «*Pascendi*» hablan un lenguaje bien claro.

Considerada desde un punto de vista puramente filosófico, es decir, científico, la cuestión tiene un aspecto completamente diverso. Aquí rigen e imperan las leyes del desarrollo científico con relación a la verdad y al error. ¡Cuántas verdades y leyes, pero también errores, fueron desconocidas durante miles de años o tuvieron poca importancia, convirtiéndose luego en predominantes! Pero, adentrémonos algo más en nuestro problema. Nadie que conozca la profundidad de la cuestión considerará la distinción real, en el orden del conocimiento, como un problema primordial. Pero, ontológicamente, es fundamental para explicar la relación entre Creador y creatura. De aquí el proceder de Sto. Tomás en ambas Sumas. La cuestión propiamente científica tampoco consiste en saber que el guijarro o cualquiera otra cosa limitada no es *actus purus*, sino por qué no lo es. Aquí está el punto de gravedad de la distinción real y su fundamental importancia, que condiciona la solución de otra multitud de cuestiones. Que no todos los tomistas de todas las épocas han puesto de relieve esta importancia con el mismo rigor, cosa es que concedemos sin dificultad. Para ello ha habido numerosas razones, internas y externas: el grado de agudeza e ingenio, la dificultad del problema, otras cuestiones que atraían la atención de los doctos en épocas borrascosas, etcétera. Cosa parecida ha sucedido en todas las escuelas. Pero ya anteriormente hemos oído decir a O. Bardenhewer que la distinción real era un punto cardinal de la metafísica tomista. También Denifle, O.P., le otorga un carácter fundamental dentro del sistema de Sto. Tomás [93]. Por consiguiente, Del Prado dista mucho de ser el primero que atribuyó al problema valor fundamental. Antes que él, De María, S.J., había llamado a la distinción «*fundamentum totius Metaphysicae*» [94]. Y, anteriormente, Liberatore, S.J., la había considerado como la mejor explicacion de la diferencia entre Dios y la creatura [95]. No de otro modo pensaba

[93] «*Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre*». *Archiv für Lit. und Kgesch. des Mittelalters*, II, 488 ss.

[94] *Compendium, Ontol.*, p. II, q. 1, a. 3.

[95] *Institut. phil.* (1881), *Ontol.*, c. I, a. 3.

Silvestre Mauro, S.J. [96], y mucho antes Pablo Soncinas, O.P. [97], y, sobre todo, el clarividente Cayetano, que la llamó «*maximum fundamentum doctrinae Thomae*» [98]. Como aquí no se trata aún de Tomás mismo, ni del franciscano Juan de Rupella, que antes que Tomás hizo notar la grandísima importancia de la distinción real, terminamos con las palabras de Egidio Romano, que, en su lucha contra Enrique de Gante, ya en el siglo XIII caracterizó concisamente el gran alcance de esta distinción: «*Ergo non ponentes compositionem ex essentia et esse, poterunt fugere vel cavillare, sed nunquam vere salvare poterunt quomodo omnis creatura sit mutabilis vel factibilis, et quomodo per creationem accipit esse et quomodo potest annihilari et desinere esse*» [99].

b) El desarrollo de la distinción real hasta Sto. Tomás

El desarrollo científico de un problema tiene que recorrer con frecuencia un largo camino. No pocas veces tiene que contar con siglos. El camino será, ciertamente, tanto más largo y penoso cuanto más profundo y difícil sea el problema. La historia muestra que ningún problema puede prescindir de supuestos. Por ella vemos, al contrario, que los grandes problemas, partiendo de ciertos supuestos, se desarrollan poco a poco, hasta llegar a afirmaciones más determinadas, para conseguir, por fin, después de luchas y fatigas, y dejando atrás una oscuridad casi caótica y unas confusiones embrolladas, su planteamiento definitivo, claro y preciso.

La distinción real entre esencia y existencia es más antigua que el tomismo. Éste la ha tomado de sus antecesores. La historia de su primitivo desarrollo está aún hoy muy lejos de haber sido escrita sin lagunas. No es de extrañar que se haya tratado de remontar su origen hasta Aristóteles. Su profundo carácter metafísico podría referirse al Maestro de la Metafísica. Mas, para una problema de paternidad, no es esto suficiente. Seamos más bien cautos. No obstante, acaso se haya concedido recientemente al Estagirita demasiado poco. Dos puntos nos parecen indiscutibles. Primero: en su doctrina del acto y la potencia [100], doctrina de la que él fue fundador, está el mas profundo supuesto de la distinción real. Esta última no es más que una lógica y consecuente transformación y ampliación de la doctrina del acto y la potencia hasta sus últimas y más profundas consecuencias. Con esto no queremos decir que Aristóteles sacara consciente y personalmente estas conclusiones. No obstante, y con esto tocamos ya el punto segundo, en él tenemos todavía

[96] *Quaest. phil.*, v. II, q. 7; vid. De María, l. c.
[97] *Quaestiones acutissimae matephysicales* (Lugduni, 1579), l. IV, q. 12.
[98] *Comment. in Annalyt. Post.*, l. II, c. 6.
[99] *In II, Sent.* d. 3, p. 1, a. 2.
[100] VIII *Met.*, c. 1-10 (II, 564-72).

más: ciertos principios para la distinción real, partiendo de los cuales podía desarrollarse y efectivamente se ha desarrollado. Quisiéramos poner de relieve dos pares de conceptos suyos, que, siendo una derivación más exacta de la doctrina del acto y la potencia, tenían que llevar a la distinción real como raíz de la diferencia entre Dios y la creatura, aun cuando Aristóteles personalmente todavía no llegó tan lejos. Los dos pares de conceptos que desempeñaron un papel especial se encuentran en la distinción que hace el Estagirita entre ser categorial-trascendental y necesario-posible.

a) La distinción entre ser categorial y trascendental. En el segundo libro de los *Analytica Posteriora* discute Aristóteles en varios capítulos las dos demostraciones: el problema de la existencia de una cosa -οτι εστι-, y el problema de su esencia, τι εστι. Es a todas luces evidente que la distinción entre ambas no implica todavía necesariamente una distinción real entre esencia y existencia. Acerca de Dios, en el cual la esencia y la existencia se identifican, según todos conceden, hacemos las dos preguntas por separado [101]. Y el que Aristóteles, en la obra donde trata de la demostración, es decir, de un problema lógico, sólo pensara en primer término en una distinción en el orden del conocimiento, me parece también comprensible [102]. Incluso el célebre principio: una cosa es la esencia del hombre y otra su existencia: «το δε τι εστιν ανθρωπος και το ειναι ανθροπον αλλο» [103], puede explicarse todavía con una distinción meramente lógica. Pero no la argumentación siguiente. La prueba de la existencia y la prueba de la esencia, opina el Estagirita, son diversas en las cosas que se diversifican según géneros, es decir, en el mundo categorial, porque el ser de una cosa no es nunca su esencia misma, puesto que el ser no cae bajo el concepto de género: «Το δ ειναι ουκ ουσια ουδενι ου γαρ γενος το ον» [104]. En esta argumentación, Aristóteles entra eminentemente en el orden real, en el orden de las *primae intentiones*. En la cosa categorial, la esencia y la existencia no son lo mismo, porque su esencia no es el ser mismo. Ya no cabe duda alguna; se trata de una distinción real [105].

---

[101] II *Anal. Post.*, c. 1 (I, 153-41).

[102] Rolland-Gosselin, O.P., «*Le "De ente et essentia" de Saint Thomas d'Aquin*», 138.

[103] Ib. c. 7 (158, 30).

[104] Ib. (158, 33).

[105] Aristóteles parece haber contradicho a esto repetidas veces o haberle dado un sentido diverso. Así, cuando en VII *Met.*, 3 (II, 560, 21), dice: el alma y su ser se identifican; pero el ser del hombre y el hombre no son lo mismo, a no ser que alguien identificara al alma con el hombre: «φυχη μεν γαρ και φυχη ειναι ταυτον ανθρωπω δε και ανθρωπος ου τουτον ειμη και η φυχη ανθρωπος λεχθσεται». A nuestro parecer, Aristóteles no habla aquí de la cuestión que nos ocupa. Habla únicamente de la esencia de las cosas, «το τι ειναι» (v. 20), que, en las formas espirituales, como el «alma», es la forma sola, mientras que, en las cosas corporales, son la forma y la materia. Por eso, en el hombre, no es el alma la esencia del hombre, a no ser que alguien considere que el alma sola es el

Aristóteles no añade ninguna aclaración más. Pero ésta va incluida en su concepto de la relación entre *ens transcendentale* y *ens categoriale*. El ser como tal sólo indica ser. Por consiguiente, es imposible que sea *genus* o concepto de clase, pues toda diferenciación sería, a su vez, «ser», y, por tanto, no sería diferenciación. Por consiguiente, el ser sigue a todas las categorías, pero, como tal, no está en ninguna [106], porque las categorías en cuanto tales no son el ser, sino que por participación de él tienen un ser determinado y limitado. El ser es limitado, determinado [107], es decir, medido en todas las categorías por sus respectivas esencias. Ahora bien: si la esencia es en la categoría lo que mide y la existencia es lo medido y limitado, no pueden ambas identificarse, y, por consiguiente, tampoco pueden identificarse la prueba existencial y la prueba de la esencia.

Por eso, no sólo Cayetano [108] en el pasaje arriba mencionado, sino también Sto. Tomás de Aquino [109], se encontró ya con la distinción real como algo anterior a él. ¿Fue el Aquinate más lejos que Aristóteles? Sí y no. El Estagirita no hizo más que señalar la distinción real entre esencia y existencia en todas las cosas categoriales. De Dios no dijo nada. Tomás, en la interpretación del pasaje en cuestión, lo que hace es desarrollar todo el problema en este sentido: en toda naturaleza limitada -cosa categorial- la esencia y la existencia son realmente diversas, porque tal naturaleza sólo posee ser participado; únicamente en Dios, que es el ser mismo, son realmente idénticas la esencia y la existencia [110]. ¿Se puede atribuir la segunda afirmación -sobre Dios- también a Aristóteles? Tomás así lo cree, puesto que le atribuye la *creatio* [111]. Que tenga razón en esto, es otra cuestión. El mundo eterno de Aristóteles y su intento de negar la potencialidad a los astros [112], pare-

hombre.

[106] IX *Met.* 2 (II, 576, 36).

[107] Vid. VI *Met.*, c. 1-3; III *Met.*, c. 1 ss.

[108] *In Anal. Post.* II, c. 6 (Ed. Lugduni, 1572, p. 579).

[109] «*Secundum commune sapientium dictum, necessarium est quod omne i. e. primum totum, quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum quia est, nisi forte aliquis dicat quod hoc ipsum quia est sit substantia alicujus rei. Hoc autem est impossibile. Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicujus rei in genere existentis. Aliquin oporteret quod hoc, quod dico ens, esset genus... Ens autem non est genus... Et propter hoc etiam Deus non est in genere*». *In Anal. Post.*, lect. 6 (Ed. Vivès, 22, 247).

[110] «*Sed aliud est quod quid est homo et esse hominem. In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas ejus est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis quid est et quia est.*» Ib.

[111] *S. Th.* I, 46, 1.

[112] I *De coelo*, c. 9 y c. 12; es cierto que en otros pasajes cuenta el mundo eterno entre las cuestiones discutibles. Así, en I *Top.* c. 9 (I, 178, 48 y 179, 8).

cen más bien hablar en contra. De haber enseñado Aristóteles la creación, hubiera sido ciertamente el único en la filosofía griega [113]. De todos modos, silenció la cuestión de si únicamente en Dios la esencia y la existencia son realmente idénticas, y con ello dejó sin resolver el problema en su totalidad. Su prueba de la distinción real la basa única y exclusivamente en el orden constitutivo del ser de las cosas y prescinde por completo de la causalidad eficiente. Acaso esto sea también muy significativo.

b) No tan inmediatamente, pero sí mediatamente, ejerció una influencia tanto más profunda sobre el desarrollo de la distinción real otro par de conceptos aristotélicos, a saber: la distinción entre *ens necessarium* y *ens contingens*. Esta influencia fue tanto más persistente cuanto que a este par de conceptos siguió lógicamente otro: el *ens simplex* y el *ens compositum*. Esta influencia no fue tan inmediata, porque Aristóteles nunca dedujo personalmente, que nosotros sepamos, de los mencionados conceptos, la distinción real. Esto no se hizo hasta épocas posteriores y, por cierto, no sin fatales confusiones, de las cuales, en parte, han sido también víctimas algunos modernos. La causa de estas confusiones estaba en la mezcla de los órdenes lógico y ontológico, ya que ambos conocen un *ens necessarium* y otro *contingens*, lo cual no obsta para que se diferencien totalmente.

α) En el «orden lógico o de la predicación», lo «*necessarium*» comprende los cuatro primeros predicables -los conceptos de género, especie, diferencia y propiedad-, que corresponden a un sujeto interna y necesariamente, porque predican, o bien la esencia -*τι εστι*- de la cosa, o bien una propiedad esencial, que se deduce de la esencia y la sigue [114]. Lo contingente es, por el contrario, un predicado que corresponde al sujeto, pero que también puede no corresponderle, es decir, que le es «accidental» -*αυμβεβηκος*-, y por eso se llama *accidens logicum* [115]. Como quiera que la existencia de toda substancia devenida, a pesar de ser substancial, puede estar en el sujeto y puede no estar, pertenece en el orden de la predicación al *accidens logicum*. En cambio, no pertenece al *accidens ontologicum*, porque es parte substancial del sujeto, y, por consiguiente, no necesita de un sujeto para estar en él.

β) En el «orden ontológico o del ser», el *ens necessarium* y el contingens tienen un significado completamente diverso. Un ser necesario -*αναγκαιον*- no puede ser más que como es, no puede ser «así» y «así», «de esta manera» y «de otra manera», porque necesariamente es como es [116]. No está en potencia para «ser de otro modo», y por eso, dice el Estagirita, el ser primero y abso-

[113]No quiero entrar aquí en más detalles sobre esta difícil cuestión. Más adelante la someteré a un examen especial.
[114]I *Top.*, c. 4 (I, 174 ss.).
[115]Ib. (I, 175, 21).
[116]III *Met.*, 5 (II, 511, 18).

lutamente necesario, del cual dependen otros seres relativamente necesarios, tiene que ser absolutamente simple [117]. En cambio, el ser contingente o potencial -*δυνατον*- puede, de suyo: «ser» y «no ser», «ser así» y «ser de otra manera» [118], y si es realmente, puede también «no ser». Por consiguiente, es necesariamente compuesto de acto y potencia [119] y perecedero, y, precisamente por eso, contingente, ya sea accidental, ya substancial [120]. Aquí, en esta concepción aristotélica, tenemos una base importante para el ulterior desarrollo de la distinción real entre esencia y existencia. Si todo lo devenido está compuesto de acto y potencia, puesto que ha recibido la existencia de otro, la existencia puede y tiene que ser en proporción a la esencia como lo recibido es en proporción al que recibe, ya que la existencia no se deduce necesariamente de la esencia, como en Dios.

En la distinción que Aristóteles hace entre ser categorial y trascendental, necesario y contingente, simple y compuesto, encontramos la base aristotélica para el ulterior desarrollo de la distinción real entre esencia y existencia en las creaturas, a diferencia de Dios. Vamos a intentar demostrarlo históricamente. Podemos distinguir aquí dos líneas evolutivas, que acaban desembocando en otra tercera. La primera va a través de la primitiva Escolástica occidental, desde Boecio hasta el siglo XIII. La segunda recorre la filosofía arábigo-judaica. Uniéndose ambas, a principios del siglo XIII, forman una tercera línea, que se funde en Tomás de Aquino.

Desde Manlio Boecio hasta el siglo XIII

Está reservado al futuro llenar todavía muchas lagunas con respecto a esta línea evolutiva. Acaso las Sentencias y Sumas del siglo XII, que aún están sólo manuscritas, nos ofrezcan resultados sorprendentes. Mientras tanto, tenemos que contentarnos con tres nombres.

Manlio Boecio (†525) es colocado a la cabeza de los defensores de la distinción real. Nadie es citado en los siglos posteriores con tanta frecuencia como él. Se dice que él fue el primero que acuñó para la esencia y la existencia la fórmula: «*quod est*» y «*quo est*». Ya esto es afirmar demasiado, pues en él sólo se encuentra la fórmula «*quod est*» y «*esse*». Célebre es su afirmación: «*Diversum est esse et quod est*» [121]. Si aquí «*esse*» equivaliera a existencia

[117] «*ωστε το πρωτον και κυριως αναγκαιον το απλουν εστιν*». IV *Met.* 8 (II, 518, 31).
[118] «*Το αρα δυνατον ειναι ενδεχεται και ειναι και μη ειναι*». VIII *Met.* 8 (II, 571, 17).
[119] Ib. c. 10 (II, 572, 43 ss.)
[120] VIII *Met.* 8 (II, 571, 18).
[121] *De hebdomadibus.* P.L. 64, 1311.

y «*quod est*» a esencia, ya no necesitaríamos discutir más. Pero no es así. Ambas expresiones tienen en él otro sentido, incluso varios sentidos diversos.

En su obra *De Trinitate*, «*quod est*» y «*esse*» en las substancias compuestas se relacionan entre sí como esencia parcial y esencia total, es decir, «*quod est*», por ejemplo, en la substancia compuesta de materia y forma, es la forma; «*esse*» es la esencia total compuesta por la materia y la forma [122]. Naturalmente, hay aquí, entre la parte y el todo, una distinción real. En Dios, en cambio, en virtud de su absoluta simplicidad, coincide la forma con la substancia divina. De aquí la afirmación típica de Boecio: «*Deus vero hoc ipsum "quod est" Deus est*» [123]. Completamente en este sentido interpretó también, más tarde, a Boecio Gilberto Porretano en su Comentario [124].

En su oscura carta al diácono Juan, conocida bajo el título *De hebdomadibus* [125], dio a «*quod est*» y a «*esse*» otro sentido, que se acerca mucho más a nuestra cuestión. Queriendo explicar por qué las substancias creadas, a pesar de ser substancias, no son, sin embargo, el *bonum substantiale* en sí, parte de un pensamiento totalmente aristotélico: de la participación del ser categorial en el *ens transcendentale*. El ser trascendental, en cuanto tal, no puede participar en nada, puesto que nada le es ajeno, ya que todo aquello en lo que pudiera participar sería, a su vez, ser: «*ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*» [126]. Considerado así, todavía no es existente: «*ipsum enim esse nondum est*». Por el contrario, en cuanto que el ser ha devenido en la categoría un «*quod est*», es decir, en cuanto que subsiste por medio de una forma que ha recibido, convirtiéndose con ello en un «*aliquid*» concreto, puede participar de otra cosa que no sea precisamente el mismo «*aliquid*»: «*at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit, "quod est" participare aliquo potest*» [127]. Evidentemente, en ese pasaje de Boecio, «*quod est*» no es otra cosa sino el *suppositum*, y «*esse*», aquello por medio de lo cual es. Se relacionan entre sí -la comparación es de Boecio- como *concretum* y *abstractum*, que no se identifican realmente en ninguna cosa categorial -por ejemplo, hombre y humanidad-, teniendo, en cambio, el primero su ser por participación en el segundo. De aquí la doble afirmación de Boecio: «*Omne simplex, esse suum, et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*» [128]. Si, en el *ens simplex*, «*quod est*» no fuera el ser mismo,

[122] *De Trinit.* c. 2. P.L. 64, 1250.
[123] Ib. c. 4 (1252).
[124] *In librum de Trinit.*, P.L. 64, 1266.
[125] P.L. 64, 1311-14.
[126] Ib. 1311.
[127] Ib.
[128] Ib.

dice Tomás en su Comentario [129], no sería, por el hecho mismo, simple.

Que en lo dicho no se trata formalmente de la distinción real entre esencia y existencia, es cosa evidente. En este sentido estamos de acuerdo con Roland-Gosselin [130]. ¿Pero no tiene Boecio nada que ver con nuestro problema? ¿Cómo pudieron entonces todos los posteriores, incluso los que, como Tomás de Aquino, escribieron comentarios a su libro *De hebdomadibus* referirse a él? [131]. ¿Es que todos lo interpretaron mal? Sería posible, puesto que Boecio es oscuro, y oscuro quiere ser en su carta a Juan, como él mismo hace notar al principio.

Con todo, no es esto, seguramente, lo sucedido. Más bien sucede que hay en su teoría algo, de lo cual podía y tenía que seguirse la distinción real entre esencia y existencia. En su *suppositum* creatural y realmente existente, que él llama «*quod est*», tenemos una mera participación en el ser mismo, el cual, también según él, sólo en Dios está verdaderamente realizado. Toda participación, como su nombre lo indica, impone al participante una limitación. Donde quiera que hay una limitación, hay también un limitante y un limitado, que, como acto y potencia, son realmente diversos. Ambos elementos los ha designado Boecio mismo en el *suppositum* como «lo que es» y «la existencia»: «*est vero quod est accepta essendi forma, est atque consistit*»; y después: « *est enim aliquid, cum esse susceperit*»; y nuevamente: «*Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio participat, ut aliquid sit*» [132]. Así, pues, en el *suppositum* creaturalmente participado encontramos una doble participación en el ser absoluto: una que consiste en la forma, la cual, en cuanto esencia, es determinativa y limitativa: «*forma est determinativa ipsius esse*», dice Sto. Tomás en su Comentario a Boecio [133]. Ella es también la que determina para la substancia el *subsistere*, y, como forma especial, diversifica un *suppositum* de otro [134]. Así, todo el ser actual, es decir, la existencia, es medida y limitada por la esencia.

Por consiguiente, ya en Boecio tenemos virtualmente el motivo fundamental de que ningún *suppositum* creatural -«*quod est*»- pueda identificarse realmente con el ser, en cuanto tal, y tenga que ser necesariamente compuesto en su participación, y ésta en su composición de esencia y existencia.

---

[129] *In librum Boëthii, De hebdomadibus*, c. 2 (Ed. Vivès, 28, 473).

[130] Vid. *Le "De ente et essentia" de Saint Thomas*, p. 145.

[131] Vid. Thomas, I, 50, 2 ad 3; 75, 5; *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 8.

[132] *De hebdomad.*, ib.

[133] *In librum de hebdomadibus*, c. 2 (28, 473).

[134] Thomas, ib.: «*Unaquaeque enim illarum (formarum) inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens sed subsistens (sc. Deus).*»

Esencialmente en el mismo sentido tomó posición, mucho más tarde, Gilberto Porretano (†1154) frente a nuestro problema, en su Comentario a Boecio [135]. A nuestro entender, él fue, en la primitiva Escolástica, el primero que usó la fórmula «*quod est*» y «*quo est*».

También el gran teólogo y místico Hugo de St. Víctor (1096-1141) parece haberse interesado por nuestro problema, a pesar de que hasta la fecha apenas se le ha mencionado [136]. Esto último resulta tanto más llamativo cuanto que él enfocó el problema con más claridad que todos sus antecesores. Es cierto que tampoco él habla expresamente de esencia y existencia, ni siquiera de «*quod est*» y «*quo est*». Utiliza los términos boecianos «*quod est*» y «*esse*». Con todo, su posición es incomparablemente más clara. Cuando trata *ex profeso* de la diferencia entre Dios, por un lado, y las creaturas espirituales y corporales, por otro, establece entre ambas partes una distinción en este sentido: en Dios, «*quod est*» y «*esse*» son realmente lo mismo; en la creatura son realmente diversos. Que se trata del orden real, confírmalo el mismo título del capítulo: «*De tribus rerum differentiis*». En Hugo de St. Víctor se determina, ante todo, claramente el «*esse*». No es el *ens transcendentale*, sino el ser existencial, puesto que es, como él mismo dice, el «*esse*» que la creatura ha recibido de Dios en cuanto causa, el «*esse*» que de la causa pasó a la creatura en cuanto efecto actual, y comenzó a ser, y, por tanto, vino de otro a la creatura: «*quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit ut esse inciperet*». En cambio, «*quod est*», en cuanto que es aquello que se convierte en existente, que ya en Boecio significaba siempre una «forma» y que aquí se opone directamente a la existencia, no puede concebirse sino como la esencia. Hasta ahora, todos los defensores de la distinción real han elaborado, más o menos claramente, pensamientos aristotélicos. Esto, a nuestro parecer, sucede también en los siguientes.

II.- El proceso evolutivo en la filosofía arábigo-judaica

Acaso no falte quien se extrañe de que en la historia del desarrollo de la distinción real no concedamos un lugar especial al neoplatonismo. Y esto, a pesar de que grandes escolásticos del siglo XIII, incluso Tomás de Aquino,

[135] *In librum quomodo substantiae bonae sint.* P.L. 64, 1313 ss.

[136] «*Sunt autem in rebus alia, quae nec principium habent nec finem et haec aeterna nominantur; alia, quae principium quidem habent, sed nullu fine clauduntur et dicuntur perpetua; alia quae initium habent et finem, et haec sunt temporalia. In primo ordine id constituimus cui non aliud est esse et id quod est, id est, cujus causa et effectus diversa non sunt: quod non aliunde, sed semetipso subsistere habet: ut est solius naturae genitor et artifex. Illud vero cui aliud est esse et id quod est, i. e., quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit ut esse inciperet, natura est quae mundum continet omnem.*» *Erud. didasc.*, l. I, c. 7 (P.L. 176, 745).

apelaron a razonamientos neoplatónicos para fundamentar la célebre distinción. No negamos que en ciertas obras neoplatónicas puedan encontrarse puntos aislados en que apoyar nuestra cuestión. Pero el que estos puntos de apoyo procedan del verdadero espíritu del neoplatonismo, tal como hoy lo conocemos después de investigaciones históricas mucho más fundamentales, o que más bien hayan sido introducidos en él como elementos extraños, es ya otro problema totalmente diverso. Nunca hemos podido convencernos de que el espíritu de la primitiva escuela neoplatónico-romana de Plotino (204-269), que es fundamental para todo el neoplatonismo posterior, pudiera ser favorable a la distinción real. El carácter eminentemente monista y emanacionista de este sistema y, sobre todo, su concepción de que Dios está absolutamente por encima de todo ser, y lo primero a que puede atribuirse el ser es el *νους*, emanación primera [137], no parece ser especialmente favorable a la teoría de que Dios y la creatura se diferencian porque en Dios la esencia y la existencia son idénticas, mientras que en la creatura son realmente diversas. De la segunda escuela neoplatónico-siríaca, de Jamblich (†333), no necesito decir nada. En la tercera escuela, la ateniense, con Proclo (410-485) a la cabeza, se desarrolló ya una poderosa infiltración aristotélica en el neoplatonismo, la cual culminó en Manlio Boecio, y, en parte, también en el célebre *Liber de Causis*, mientras que el pseudo-Dionisio, que, lo mismo que el autor del libro *De causis*, pertenece a la escuela de Proclo, representa el neoplatonismo más puro. Se comprende que Dionisio, que mientras tanto se ha convertido en un «pseudo-Dionisio», sea interpretado con más prudencia que antes y a la luz del sistema procleano, que él encarnaba. No obstante, parece ser, en efecto, como Roland-Gosselin observa acertadamente [138] que tanto Proclo mismo, en su *Institutio theologica* [139], como el autor de *De Causis* [140] concibieron a Dios, al absolutamente uno, todavía completamente de acuerdo con el pensamiento de Plotino, como algo desprovisto de ser. Por eso el neoplatonismo, en cuanto tal, queda para nosotros excluido como fuente de la distinción real.

En la filosofía árabe se destaca, en primer término, como defensor de la distinción real Avicenna -Ibn Sîna (†1037)-. También él elaboró ideas aristotélicas. Su demostración se basa en los conceptos de *ens neccessarium* y *contingens*. Como quiera que Dios es el ser absolutamente necesario, que no tiene ninguna causa, ni puede, en virtud de su esencia, ser y no ser, sino que es interna y necesariamente [141], la existencia tiene que ser «una condición

[137] *En.* 5, l. 3, c. 12; *En.* 6, l. 9, c. 6.
[138] *Le "De ente et essentia"*, 148.
[139] *Inst. theol.* (Ed. Didot, en la edición de Plotino) CXV; CXIX; CXXIII.
[140] *De causis*, ed. Bardenhewer, §20.
[141] M. Horten, «*Die Metaphysik Avicennas*», übersetzt (aus dem Arabischem), und erklärt. Halle, 1907, p. 62.

para la constitución de la esencia del ente necesario», es decir, la esencia es la existencia misma [142]. Por el contrario, todo *ens contingens* es, en virtud de su misma esencia, tal que puede ser y no ser, y, si es, tiene que tener una causa que le haya dado la existencia [143]. Por tanto, la existencia le viene de fuera, como algo ajeno a la esencia [144]. Tanto la traducción arábigo-alemana como las anteriores arábigo-latinas de la Metafísica de Avicenna, atestiguan con toda claridad la distinción real entre esencia y existencia en todo ente contingente [145]. Y, bien entendido, se trata de la esencia y existencia actualizadas, puesto que, enseña Avicenna, incluso en los seres producidos eternamente -Avicenna había admitido tales seres-, que, por consiguiente, existen siempre actualmente, se da esta composición de esencia y existencia como acto y potencia [146]. Y acaso nada confirme más la realidad de esta composición que su errónea afirmación de que la existencia es en todas las creaturas únicamente un accidente añadido a la esencia [147]. Aquí confunde Ibn Sîna el accidente lógico y el ontológico, o sea el *praedicabile* y el *praedicamentale*. Es cierto que la existencia de todo *ens contingens* pertenece al quinto *praedicabile* = a la predicación accidental. Pero es falso que la existencia de la substancia creatural sea un accidente *praedicamentale* = *ens in alio*. Forma, más bien, un coprincipio de la substancia actualizada por la esencia y la existencia.

¿Ha utilizado Avicenna modelos para su extraña teoría? ¿De dónde ha sacado su concepción de la existencia como accidente? Las noticias que tenemos sobre esto son todavía muy oscuras. Según Averroes, Avicenna habría bebido en las doctrinas de los teólogos especulativos del Islam [148]. Lo cierto es que éstos, prescindiendo de la existencia como accidente, parecen haber defendido, en su mayor parte, la distinción real entre esencia y existencia, basándose en la contingencia del mundo y de la creación. Siguióles más tarde, al parecer, Algazel (†1111) en su *Destructio philosophiae*, el cual, como es sabido, fue relacionado con Tomás por Sigerio. Esta sería aquella posición

[142] Ib., p. 512.

[143] Ib., p. 63.

[144] Ib., p. 512-13; 49.

[145] Horten, op. cit., p. 48-49; 62-69; 512-13; Vid. la traducción latina de la Metafísica. Venecia, 1908. *Met.*, I, 7 y 8; IV, 1, 2, 3; VIII, 3-6; IX, 1, 4.

[146] «*Quod enim respectu suiipsius habet, aliud est ab alio quod habet ab alio a se et ex his duobus acquiritur ei esse id quod est, et ideo nihil est quod omnino sit expoliatum ab omni eo quod est potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse.*» *Met.*, I, 8, 74 a. Vid. Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia"*, p. 154; el mismo, «*De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam*». *Xenia thomistica*, (1925), v. III, p. 285.

[147] Hortem, ib. 69; 512-13.

[148] Vid. Horten, «*Die Hauptlehren des Averroës nach seiner Schrift*», *Die Widerlegung des Gazali*, Bonn, 1913, p. 189, 5 (arabisch-deutsche, Übersetzung).

intermedia: distinción real sin existencia como accidente. Pero ¿de dónde procede la concepción de Avicenna: distinción real con existencia como accidente? Hubo también teólogos aislados entre los mahometanos que atribuían a la existencia de las cosas contingentes únicamente un «ser momentáneo», en el sentido de Heráclito [149]. Pero Avicenna está muy lejos de haber concebido así la existencia. M. Horten ha demostrado, de una manera bastante convincente, que toda la teoría de Avicenna se encontraba ya en el libro de Alfarabi (†950), que lleva por título *Piedras anulares* [150]. ¿Y de dónde la había sacado Alfarabi? Esta es, de momento, una cuestión difícil. Acaso pudiera pensarse en una influencia del neoplatonismo, que, en su tendencia fuertemente monista, concebía la substancia terrena en general como un mero conglomerado de formas accidentales -por lo menos, Plotino-. Cosa es ésta sobre la cual tiene que proyectar más luz el futuro.

Un fuerte adversario tuvo Avicenna, y la distinción real, en general, en Averroes -Ibn Roschd (†1198)-. Averroes pone en duda la contingencia del mundo como tal [151]. Además, es falsa doctrina la de Avicenna al afirmar que «la existencia», el existir de la cosa se añade realmente a la esencia desde fuera, y que es en ella como un accidente externo [152]. Tampoco admite Averroes el principio de que lo contingente contiene una multiplicidad [153]. Fue, por consiguiente, un manifiesto adversario de la distinción real entre esencia y existencia, al cual pudieron apelar con razón los posteriores averroístas latinos, como Sigerio de Brabante y Janduno.

Causa gran extrañeza que, entre los partidarios de la distinción real, se pase completamente por alto al rabino Moisés Maimónides (†1204). Sin embargo, fue él quien hizo revivir con toda claridad, y hablando formalmente de la esencia y la existencia, la doctrina de Avicenna, afirmando la distinción real entre la esencia y la existencia en las creaturas, a diferencia de Dios [154].

---

[149] Vid. Horten, «*Die philosophischen Problema der spekulativen Theologie im Islam*», Bonn, 1910, p. 65-67.

[150] Vid. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis*, *Beitrage zur Geschichte der Phil. d. Mittelalters*, t. V, cuad. 3 (1906), p. 10-11.

[151] Horten (arabisch-deutsche Übersetzung der destructio destructionis), *Hauptlehren des Averroës*, 189, 6-26.

[152] Ib. 204, 26; 205, 12; 167, 35.

[153] Ib. 167, 1233. La traducción alemana de Horten concuerda en esto absolutamente con el texto de las anteriores traducciones latinas.

[154] «*Notum est existentiam esse Entis accidens ideoque rem esse adventitiam ipsius quidditatis Entis, sed non in Deo, id quod clarum est et manifestum in iis quae existentiae suae causam habent. In eo vero qui existentiae suae nullam causam habet, existentia nihil aliud est quam ipsius essentia.*» Rabbi Mosis Maimonides. «*Liber Doctor Perplexorum*» (ed. Basileae, 1629). P.I., 57, p. 93.

III.- La distinción real en el siglo XIII hasta Tomás de Aquino

De momento, a la cabeza de esta tercera línea evolutiva se encuentra Guillermo de Auvergne, o Guillelmus Parisiensis (†1249), que, desde el año 1223, intervino poderosamente en los sucesos de la Universidad de París, primero como maestro de ella y luego como obispo de la ciudad [155]. En sus dos obras, compuestas antes de 1230, «*De Trinitate*» y «*De Universo*», adopta ante nuestra cuestión una actitud que es esencialmente la misma. En él coinciden de hecho las dos líneas evolutivas anteriores, e incluso se entrecruzan parcialmente, con una mayor precisión de las fórmulas y de los términos.

Haciendo expresamente referencia a Boecio, reasume el pensamiento de la diferencia entre el ser categorial y el ser en sí. En Dios, al cual corresponde *substantialiter* el ser y, por consiguiente, también el *bonum*, la esencia y existencia son una misma cosa: «*sint res una per omnem modum*» [156]. Esta es también la razón de la absoluta simplicidad de Dios [157], mientras que en los ángeles, aunque no hay composición alguna de materia y forma, sí hay una *compositio* de «*quod est*» y «*quo est*»; es decir, «*hoc et hoc*», como enseña Boecio [158]. A las cosas participadas les corresponde el ser, y, por consiguiente, también el bien sólo *per attributionem accidentalem*, es decir que, por recibir su ser de fuera [159], de una causa [160], el ser no está en su esencia misma, sino que les es accidental, de modo que constan de una dualidad: ser y potencia [161]. Están compuestas de «*quod est*» y «*quo est*». «*Et omne aliud ens (excepto Dios) est quodammodo compositum ex eo quod est et ex eo quo est sive esse suo sive entitate sua*» [162].

---

[155] Vid. St. Schindele, «*Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*», München, 1900, p. 10 ss.

[156] *De Trinit.* (Ed. Aureliae, 1674), c. 1, p. 2 b.: «*ad hunc modum est ens, cujus essentia est ei esse et cujus essentiam praedicamus cum dicimus est: ita ut ipsum et ejus esse quod assignamus cum dicimus est, sint res una per omnem modum.*»

[157] Ib. c. 1, p. 1 b.

[158] «*Quia omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Quod est dicere quia in vere simplici, de quo ipse (Boëthius) loquitur, non est aliud quod est aliquid et quo est sive esse.*» P. II. *De Universo*, P. II, c. 8 G.

[159] *De Trinit.*, c. 6, p. 6 b.

[160] Ib. «*Post hoc loquemur de esse secundo, quod nominatur... esse potentiale... et hujusmodi est esse quod coepit esse. Esse ergo indigentiae est quod eget alio ad hoc ut sit nec venit in esse, nisi alio dante esse.*»

[161] «*Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera et alterum accidit alteri nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in suam possibilitatem et suum esse.*» *Im.* c. 7, p. 8 b.

[162] P. II *De Universo*, P. II, c. 8.

Qué influencia ejerció Avicenna sobre Guillermo, muéstrase en el hecho de que éste, al desarrollar su argumento del *ens neccesarium* y el *ens potentiale*, considerara la existencia de la creatura, lo mismo que aquél, como mero accidente. El ser es absolutamente inseparable, «*inseparabile*» [163], del ser absolutamente necesario, es decir, Dios, porque sólo a Él corresponde esencialmente y sólo con él es absolutamente idéntico: «*primo principio cui soli essentiale est et unum cum eo in ultimitate unitatis*» [164]. Por el contrario, el ser potencial es producido y diverso de la existencia, puesto que la ha recibido. Por consiguiente, el ser es separable de él, puesto que, según Guillermo, se añade desde fuera a la substancia y a la esencia, como accidente [165]. Completamente en consonancia con el sentido de Avicenna, confundió también el de París la existencia como *accidens logicum* con la *accidens praedicamentale*.

Guillermo de París, bebiendo en dos fuentes, Boecio y Avicenna, elaboró también ideas declaradamente aristotélicas, si bien las plasmó en fórmulas y términos más claros. Habla expresamente de esencia y existencia. Lástima que, siguiendo a Avicenna, considere la existencia de las creaturas como un accidente. En qué sentido se relacionan entre sí la esencia y la existencia como acto y potencia, fue cosa en que ciertamente no vió nunca claro.

Con Alejandro de Hales (†1245), que antes de 1230 enseñaba todavía en París junto con Guillermo Parisiense, comienza la primitiva escuela franciscana. ¿Ha sido valorada esa escuela en su actitud ante la distinción real con un recto criterio objetivo? Nos inclinamos a ponerlo en duda. En primer lugar, se ha reprochado a toda la primitiva escuela franciscana, es decir, Alejandro, Rupella y Buenaventura, el haber tratado solamente de la esencia universal abstracta, «*l'essence ou la nature abstraite*», no de la naturaleza actualizada [166]. Si así fuera, nada tendría que ver esta escuela con nuestra cuestión. Nadie niega la distinción real entre la esencia universal abstracta y su existencia. Alejandro de Hales ha tenido aún otra desgracia. A causa de un Comentario a la Metafísica de Aristóteles, que no fue ciertamente escrito por él, sino por su hermano en religión, Alejandro de Alejandría (†1314) [167], ha sido incluido, incluso por Suárez [168], entre los adversarios de la distinción real.

---

[163] P. I. *De Universo*, P. I. c. 3.

[164] P. II. *De Universo*, P. II, c. 8.

[165] «*Omne hujusmodi causatum est possibile esse per se, et est recipiens esse supra se quod est aliud ab ipso et propter hoc est in eo potentialiter sive possibiliter, quoniam est ei accidens, hoc est adveniens ei et receptum ab ipso supra totam completam essentiam suam.*» P. I. *De Universo*, P. I., c. 3.

[166] Roland-Gosselin, O.P., *Le "De ente et essentia"*, p. 167.

[167] Vid. Hurter, S.J., *Nomenclator*, II, col. 469.

[168] *Disp. Met.* disp. 31, sect. 1, n. 12 (v. 26, 228).

Trataremos de Rupella, por motivos que luego diremos, en lugar aparte. Alejandro y Buenaventura forma pareja, porque están esencialmente de acuerdo. Ambos hablan mucho de un «*quod est*» y «*quo est*». Pero el motivo de la confusión y también, por consiguiente, de las diversas interpretaciones de sus doctrinas, está en que otorgan a la fórmula «*quod est*» y «*quo est*» varios significados totalmente diversos. Tan pronto quieren expresar por ella la relación de *abstractum* y *concretum*, como la de naturaleza y *suppositum* (persona), incluso la de materia y forma [169], y a veces «*quo est*» significa en una cuestión lo que en otra expresan por «*quod est*» [170]. Por lo demás, esto sucede también en San Alberto y todavía en el tomismo posterior, incluso en nuestros días. No obstante hablan ambos, Alejandro y Buenaventura, de un «*quo est*» y un «*quod est*» especiales, que en Dios son idénticos, pero en la creatura realmente diversos. ¿Qué sentido dan a la primera tesis? ¿Cuál a la segunda?

a) En Dios. La cuestión gira aquí en torno a la absoluta simplicidad de la esencia divina, en oposición a la de las creaturas. Alejandro hace expresamente esta pregunta: «*an simplicitas sit proprium divinae essentiae*» [171]. La misma pregunta hace San Buenaventura [172]. ¿Cuál es su respuesta? Ambos se remiten al célebre *dictum* de Boecio: «*in omni eo quod est citra primum differt "quod est" et "quo est".*» Ambos niegan en Dios toda *compositio*. Alejandro hace, al mismo tiempo, distinción expresa entre la *compositio* de «*quod est*» y «*quo est*» y la de materia y forma, y también de la «*forma universalis*» en lo abstracto frente a lo concreto -*homo, humanitas*-, la cual supone ya la de materia y forma [173]. Así, pues, según él, hay en las cosas una *compositio* «*quod est*» y «*quo est*», además y al lado de la materia y la forma y la de *essentia* abstracta y *concretum*. Muy acertadamente observa: el «*quo est*» y «*quod est*» como *componentia*, no son en sí *entia*, sino que los dos juntos

[169] Vid. Alejandro de Hales, *S. Th.* (Ed. Quaracchi), lib. I, P. II, *Inquis.* II, tr. 1, q. 1, a. 4 (tom. I, n. 348); ibid., tr. 2, sect. 1, q. 1 (n. 395). Bonaventura, I, sent. d. 23, a. 1, q. 3 (Ed. Quaracchi, v. I, p. 408).

[170] Esto lo vemos en el propio Alejandro, cuando en el mismo artículo dice: «*quo est, hoc est significando essentiam ut essentiam et "quod est", significando essentiam ut in habente illam*»; y en otro pasaje: «*ens enim dicit "quod est"; "quod est" autem potest dicere vel ipsam naturam, quae est essentia, vel ipsam rem naturae, quae est persona*» 1. c., n. 384.

[171] *S. Th.* l. I. P. I. *Inquis.* I, tr. 1, q. 3, c. 3 (tom. I), n. 33.

[172] I *Sent.*, d. 8. P. II, a. 1, q. 2: «*utrum summa simplicitas soli Deo conveniat*» (v. I, 167).

[173] «*Nec (Deus est) compositum ex aliis: sicut est in omni creatura per se existenti; nec componibilis cum alio; sicut est materia, quae est componibilis formae et forma componibilis materiae et ipsum quo est componibile ei quod est; nec compositioni contingens: sicut forma universalis, quae supponit ante se compositionem ex materia et forma... sicut forma universalis homo vel humanitas, quae advenit constituto ex anima rationali et corpore.*» Ib., n. 33.

son únicamente principios del ser creatural [174]. La opinión de San Buenaventura concuerda con la suya. Sólo que éste reduce todas las composiciones creaturales a la de acto y potencia [175]. Como todas las creaturas reciben su existencia de Dios, en todas ellas hay la *differentia entis et esse* [176], y esta diferencia no es otra cosa sino el «*quod est*» de Boecio [177].

Por lo que hasta ahora puede verse, trátase aquí, efectivamente, de una composición real en la creatura, que no tiene nada que ver ni con la de materia y forma ni con la de *essentia abstracta* y *concretum*. Al contrario, la «*forma universalis*» queda excluida de este «*quod est*» y «*quo est*».

b) En la creatura. En lo que antecede hemos tocado ya esta cuestión. Así lo requería la cosa. ¿Qué significado daba Alejandro a aquella composición de «*quod est*» y «*quo est*» en la creatura? Él mismo parece informarnos de esto *ex profeso*, cuando trata «*de simplicitate et compositione creati*» [178]. De su exposición, extraordinariamente complicada, sólo nos es posible mencionar las principales conclusiones. Entre todas las composiciones creaturales, la más fundamental para Alejandro es aquella que Boecio enseña en su «*De hebdomadibus*», con la fórmula «*quod est*» y «*quo est*» [179]. Con todo, la realidad de esta *distinctio* o *compositio* ha sido todavía recientemente, y no sin agudeza, decididamente negada [180]. Esto nos obliga a consagrar al problema nuestra especial atención. En realidad, nos encontramos ante numerosas confusiones, que quisiéramos suprimir por medio de una exposición más exacta, la cual vamos a hacer punto por punto.

Según el propio Alejandro de Hales, aquella *compositio* pertenece:

1.- A la clase de las composiciones verdaderas: «*quae vere dicuntur compositiones*», en oposición a las composiciones meramente potenciales, en las que un todo sólo consta de partes potenciales [181].

2.- Aquella *compositio* boeciana de «*quod est*» y «*quo est*» es en las cosas creaturales, en cuanto al orden, anterior a toda otra, anterior incluso a la de materia y forma, que Alejandro, como es sabido, en oposición a los tomistas, atribuyó a todas las creaturas, tanto espirituales como corporales: «*Dicendum*

[174]«*"Quod est"... et "quo est" prout dicunt principia esse cujusque non habent esse ut ens, sed sicut entis.*» Ib. n. 33 (ad 3).

[175]«*Creaturae vero compositae sunt... quia habent esse mixtum ex actu et potentia.*» I *Sent.* d. 8, P. II, a. 1, q. 2 (168).

[176]«*Tertia differentia (entis et esse) est in omni creato: quia enim omne quod est, praeter Deum, accipit esse aliunde.*» Ib.

[177]Ib. ad. 1um.

[178]*S. Th.*, l. II, P. I. *Inquis.* I, tr. 2, q. 2 Tit. 2, n. 56-62 (tom. II, p. 70-76).

[179]Ib. n. 56 (71).

[180]Vid. V. Sinistrero, «*La distinzione fra essenza ed esistenza in A. di Hales*». *Rivista di Filosofia Neo-scol.*, Anno XXII, fasc. I-II (1930), p. 62-72.

[181]Ib. n. 58 (73).

quod communior est et prior naturaliter compositio ex "quo est" et "quod est" quam materiae et formae, sicut iam dictum est» [182]. De aquí que en otro pasaje, apoyándose también en Boecio, diga: aun cuando tuvieran razón aquellos filósofos que afirman que los ángeles [183] y las almas humanas [184] no se componen de materia y forma, se compondrían, sin embargo, de «*quo est*» y «*quod est*», y de este modo se diferenciarían de Dios.

3.- Por consiguiente, aquella *compositio* de «*quo est*» y ,«*quod est*» es también más profunda que toda otra, más incluso que la de materia y forma. Porque también en las cosas compuestas de materia y forma, la forma en sí y la materia en sí están, en cuanto tales, es decir, como partes integrantes, compuestas a su vez de «*quo est*» y ,«*quod est*» [185], pues también ellas, es decir, la forma en sí y la materia en sí reciben su ser «*effective*» de Dios [186]. Así pudo Alejandro decir con razón, y sin contradecirse, que la célebre *compositio* de «*quo est*» y ,«*quod est*» se da en «*formis secundum seipsas acceptis, ubi non invenitur compositio materiae et formae*» [187]. Acentuamos lo de «sin contradecirse». Porque Alejandro no contradice con esto a su propia teoría, de que toda creatura consta de materia y forma. Lo único que hace es afirmar que a la forma en sí y a la materia en sí les corresponde todavía la otra compositio de «*quo est*» y «*quod est*». Por consiguiente, reduce todavía la última composición física a una composición metafísica. Esto es importante y soluciona algunas objeciones que se han levantado contra la realidad de nuestra *compositio* [188]. Sin apartarse un ápice de la lógica, afirma Alejandro que la unidad del «*quo est*» y «*quod est*» es más íntima que la de materia y forma, y que lo uno podría predicarse de lo otro [189], pues el «*quo est*» y «*quod est*» en una misma forma o materia están ciertamente unidos de manera más íntima que la materia y la forma, que sólo convienen en un

[182]Ib. n. 60 (75).

[183]«*Ad quod dicendum quod licet secundum quosdam philosophos intelligentia, quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum quod sit compositum ex materia et forma. Quod si aliquibus videbitur quod sit forma per se ens sine materia, habebit compositionem ex "quo est" et "quod est"*». *S. Th.*, P. I, lib. II, *Inquis.* II, tr. 2, q. 1, a. 2 (II, n. 106, p. 135).

[184]Ib. *Inquis.* IV, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. II, c. 1 (II, n. 328, p. 399).

[185]«*Ad objectum autem in contrarium dicendum quod, licet materia et forma et quod ex iis extendatur ad omnia, nihilominus tamen alia compositio ("quo est", "quod est") est universalior, quia se extendit secundum quemdam modum ad ea quae sunt formae, vel quae sunt materiae et formae esse in forma vel esse in materia.*» II, n. 60 (75).

[186]Ib. n. 59 (74-75).

[187]Ib., n. 58 (73 sol.).

[188]Vid. V. Sinistrero, *Riv. di Fil. Neo-scol.*, 69-70.

[189]«*Praeterea, majoris unitionis sunt "quo est" et "quod est" quam materia et forma: unum enim de altero dicitur; quod non est reperire in materia et forma.*» II, n. 60 ad obj. (75).

tercero. Precisamente por eso, pueden predicarse el uno del otro, mientras que la materia no es nunca la forma, ni la forma es la materia. ¿Se sigue de aquí la identidad real de «*quo est*» y «*quod est*»? De ningún modo. Pues la intimidad de la unión entre dos atestigua su diversidad, y la diversidad real de dos no depende de la intimidad de su unión, sino de la diversidad de los componentes. Sigamos adelante. Puesto que el «*quo est*» y el «*quod est*» pertenecen, como componentes, a una misma forma o materia, puede Alejandro decir lógicamente: Esta *compositio* no es a base de extraños, «*ex aliis*», como la composición física de materia y forma en el *suppositum* físico [190]. Además, como nuestra *compositio* es metafísica, por medio de la cual todavía no se produce en absoluto la cosa natural, Alberto y Alejandro la denominan composición «*secundum rationem*», en oposición a la constitución física del *suppositum* [191]. Todo esto dista mucho de abogar en pro del carácter lógico del «*quo est*» y «*quod est*».

4.- Finalmente, aquella distinción de «*quo est*» y «*quod est*» es, según Alejandro, la más general, «*communior*» [192], tan general, que incluso se aplica a Dios. Pero en Dios, «*quo est*» y «*quod est*» son idénticos, mientras que en todo lo demás forman un «*compositio*» y, por cierto, la absolutamente primera, que diferencia a Dios y a la creatura, es decir, la auténtica diferencia radical [193].

Tal la doctrina de Alejandro. San Buenaventura es algo más reservado. Pero también él concede a este *compositio* la primacía sobre la de materia y forma, que atribuye a toda creatura [194].

Ni Alejandro ni Buenaventura hablan formal y explícitamente de una distinción entre esencia y existencia. Pero, en realidad, «*quod est*» y «*quo est*», cuya identidad en Dios es base de su absoluta simplicidad esencial, y cuya diferencia en las creaturas, puesto que éstas han recibido la existencia, es base de su primera y más profunda *compositio realis*, no significa otra cosa

---

[190] I, n. 33 ad. 3 (53); II, n. 59 (74 sol.).

[191] «*Sunt enim quaedam compositiones secundum rationes, quaedam vero in esse simpliciter.*» II, n. 58 ad 1 (73). Entre las primeras incluye Alejandro, junto con Alberto, la de «*quo est*» y «*quod est*». De aquí se sacó la conclusión: luego la distinción de «*quo est*» y «*quod est*» es meramente lógica, «*secundum rationem*». Esta conclusión es, a nuestro juicio, completamente errónea, como puede verse ya en la expresión «*esse simpliciter*». Vid. *Riv. di Fil. Neo-scol.*, 69.

[192] II, n. 60 (75).

[193] «*In Primo (Dios) enim est reperire "quod est" et "quo est", licet non secundum rationem compositionis; descendit ergo ab identitate omnimoda ejus "quod est" cum eo "quo est", differentia prima hujus ab illo.*» II, n. 61 (76).

[194] II *Sent.* d. 3, P. I, a. 1, q. 1 (tom. II, 89 ss.); dist. 17, a. 1, q. 2 (413 ss.). Allí mismo dice que para la cosa real no es suficiente el «*quod est*» y «*quo est*»; tiene que añadirse aún la *compositio* de materia y forma.

sino la distinción real de esencia y existencia en todo ser creado [195]. Por eso De Wulf ha atribuido con razón a San Buenaventura esta distinción [196].

A Juan de Rupella (†1245) le concedemos un lugar aparte, no sólo porque fue sucesor de Alejandro en su cátedra de París y su actividad literaria cae todavía en la época prealbertina, sino también por haber sido en la primitiva escuela franciscana el único que negó decididamente toda composición de materia y forma en las creaturas espirituales -almas y ángeles [197]-. Esto influyó, sin duda alguna, para que se acentuara todavía más la distinción entre esencia y existencia en las creaturas. De hecho tenemos en Rupella un «*quo est*» y «*quod est*», que -al afirmarlo así se apoya expresamente en Boecio [198]- sólo en Dios es absolutamente idéntico, en virtud de la absoluta simplicidad de la esencia divina [199]. Por el contrario, según Rupella, este mismo «*quod est*» y «*quo est*» es una «*compositio*» entitativa, en el sentido de «*partes essentiales*», en todo ser creatural, precisamente por ser creatura, es decir, porque posee el ser recibido de Dios [200] . En las creaturas espirituales es la única *compositio* que las diferencia de Dios, porque Dios es absolutamente simple, y que diferencia también a las creaturas espirituales de las corporales, porque en las últimas se añaden todavía la materia y la forma [201] .

Pero, ¿qué sentido dio Rupella a su «*quo est*» y «*quod est*»? Este es el caballo de batalla. Vaya por delante la observación de que también él, como Alejandro de Hales, da a la fórmula significados diversos. Pero ¿qué sentido le da en cuanto diferencia fundamental entre Dios y la creatura? La respuesta no es tan fácil. Algo puede orientarnos el saber que Rupella mismo emplea con frecuencia, en lugar de «*quo est*» y «*quod est*» la fórmula «*essentia*» y

---

[195] Alejandro de Hales garantiza significativamente nuestra interpretación en las palabras siguientes: «*Quod conveniat omni creaturae videtur... eo quod nullum creatum est sua essentia nec a se habet esse sed aliunde dependet; ergo in creatura omni "quo est" et "quod est" differunt*». II, n. 59 (74).

[196] *Hist. d. l. phil. médiévale*, Louvain, 1924, I, 330.

[197] *Summa de Anima* (Ed. Domenichelli, Prato, 1882). P. I, XI y XIII.

[198] Ib., I, XIII (p. 119).

[199] «*Proprie vero et absolute simplex est in quo non est compositio materiae et formae nec differentia ejus "quod est" et "quo est" ut Deus*» Ib. I, XXIII.

[200] «*Sic ens creatum (cum) non sit ens nisi ab alio, quod est principium primum, et per illud a quo dependent, apparebit quod differt in eo "quod est" et "quo est" (sc.) ens et essentia.*» Ib. I, XIII (120).

[201] «*Communiter dicitur simplex in comparatione et secundum se quodammodo simplex ut spirituales substantiae, quae comparatione elementorum simplicia dicuntur et etiam in se quodammodo. Non enim habent compositionem quae est ex materia et forma; habent tamen compositionem ejus "quod est" et "quo est". Proprie et absolute simplex est in quo non est compositio materiae et formae, nec differentia ejus "quod est" et "quo est", ut Deus*». Ib. I, XXIII (134); ib. XLII (187).

«*ens*» [202]. ¿Qué sentido da al término «*essentia*» y cuál a «*ens*»?

α) «*Essentia*». ¿Entiende por tal la esencia actualizada en la cosa singular, o únicamente -esto se ha achacado, efectivamente, a toda la escuela franciscana [203]- la esencia universal abstracta? Yo considero lo último como absolutamente insostenible hoy en día, pues, primero: ninguna esencia abstracta es, en cuanto tal, una parte inmanente de lo físicamente singular; ahora bien: Rupella considera el «*quo est*» y «*quod est*», es decir, «*essentia*» y «*ens*», como «*partes essentiales*» de lo realmente existente, y, por cierto, análogamente a materia y forma. Adelante; en segundo lugar, «*quo est*» y «*quod est*» = *essentia-ens*, son, según Rupella, producidos por Dios; más aún: sacados por Dios solo de la nada, «*ex nihilo*» [204]. Nadie afirmaría esto de la esencia universal abstracta. Tercero: entre la esencia abstracta y lo singular hay indudablemente una distinción real. Pero nunca surge de la reunión de ambos una *compositio realis*. Ahora bien: «*essentia*» y «*ens*» constituyen, según Rupella, una composición real; más aún: la primera composición que puede darse en cualquier creatura [205]. Y cuarto: esta *compositio* es tan eminente que, por un lado, diferencia a Dios de la creatura, y, por otro, a la creatura espiritual de la corporal, como hemos visto arriba. Es, pues, indudable que Rupella, al hablar del «*quo est*», se refiere a la esencia actualizada.

β) ¿Y qué es lo que entiende por «*quod est*» y «*ens*»? ¿Se identifica realmente con *suppositum*, como sucedía en Boecio? [206] No negamos que Rupella parezca a veces hablar en este sentido. Esto se debe a que donde primero se hace existente la creatura es en el *suppositum*. Pero quien analice puntualmente los textos de Rupella descubrirá en seguida que el «*quod est*» o «*ens*» no puede significar el *suppositum*, sino únicamente la existencia, porque, en primer lugar, Rupella denomina al «*quod est*» o «*ens*» una parte esencial de lo devenido. Ahora bien: el *suppositum* no es jamás parte esencial de una cosa, sino que supone ya de antemano la naturaleza de la cosa; en segundo lugar, según Rupella, el «*quod est*» o «*ens*» es una «*pars*» de lo devenido. El *suppositum*, por el contrario, es siempre el todo.

Según la interpretación más natural, esencia y existencia se enfrentan aquí mutuamente como dos correlativos, en este sentido: la creatura es por su

[202] Ib. I, XIII (119 y 120)

[203] Roland-Gosselin, O.P., «*Le "De ente et essentia"*», 167-168

[204] «*Alio (autem) modo dicuntur partes essentiales materia et forma et hae partes solum inveniuntur in illis quae a Deo sunt aliquio, non autem in his quae a Deo sunt de nihilo... Dicendum ergo est quod spiritualia, ut anima spiritualis, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt "quod est" et "quo est", quae sunt a Deo et de nihilo et non habent compositionem quae est ex materia et forma.*» Ib. I, XIII (120-21).

[205] Ib. y I, XXIII (134).

[206] Vid. Roland-Gosselin, O.P., l. c.

naturaleza una esencia devenida, es decir, un «*quod est*», que recibió de Dios la existencia, porque no es por su propia esencia: «*Est ergo in qualibet creatura ens "quod est" sc. ipsum ens differens ab eo "quo est" sc. sua essentia: quia cum sit ens per participationem, non est ens sua essentia*» [207]. Rupella mismo confirma con estas palabras lo que hemos dicho arriba.

Nuestra exposición de la primitiva escuela franciscana se aparta esencialmente de la Roland-Gosselin y otros. Con todo, nuestra actitud queda justificada punto por punto. Lo cierto es que esta escuela fue una muy decidida defensora de la distinción real, que en algunos puntos concibió más clara, precisa y correctamente que San Alberto. Como en otras cuestiones, sigue también aquí a Hugo de St. Víctor, el cual desarrolló pensamientos boecianos. El proceso evolutivo puede seguirse con bastante claridad. Boecio, con su «*quod est*» y «*ens*», al principio sólo quería poner de relieve la diferencia entre el *suppositum* realmente existente como cosa categorial y el *ens transcendentale*. Como este último en cuanto *ens participatum* sólo se halla realizado en Dios, del cual ha recibido su ser toda cosa categorial como *ens participatum*, la distinción entre esencia y existencia se hallaba ya virtualmente en el *suppositum* o «*quod est*»: la esencia = participante, la existencia = participado. Hugo desarrolló ya esta última distinción tomada de Boecio, y en la escuela franciscana la esencia y la existencia se manifiestan más claramente como las dos componentes esenciales de toda cosa creada, cuya *compositio* diferencia fundamentalmente a Dios y a la creatura.

San Alberto Magno (†1280)

San Alberto es en esta cuestión, como en muchas otras, la «preocupación» de los comentaristas. Así como en los lagos de las montañas la tersura del agua cristalina se ve turbada por el caudal impetuoso de los innumerables torrentes que en ellos desembocan arrastrando diversos materiales, así Alberto, a causa de la enormidad del material que, como sin pretenderlo, se acumula en sus obras, rara vez llega a adoptar ante un gran problema una actitud absolutamente transparente.

Observemos ya, antes de pasar adelante, que también él toma el «*quod est*» y «*quo est*» en sentidos completamente diversos. Esto lo dice expresamente él mismo en su «*Summa Theologica*», compuesta más tarde. Unas veces «*quod est*» significa la esencia de la cosa, siendo entonces «*quo est*» aquello que hace efectiva la cosa. Otras, «*quod est*» designa la substancia, única que es verdaderamente en la naturaleza, en oposición al accidente [208]. Por otra parte, debe notarse que todos los grandes escolásticos hablan de

[207] Ib. I, XIII (119).
[208] *S. Th.* P. II, tr. 1, q. 3, membr. 3, a. 2 (Ed. Vivès. París, v. 32, col. 36).

«*abstractum*» y «*concretum*», no sólo en el orden lógico, sino también en el real-físico. Con frecuencia, sobre todo cuando hablan de la Trinidad, oponen entre sí la esencia y el *suppositum* de una misma cosa realmente existente, como *abstractum* y *concretum*, respectivamente, y, por cierto, en el sentido de un «*quod est*» y «*quo est*» [209]. Dicen también, y con razón, que sólo en la creatura se diferencian realmente la naturaleza y el *suppositum*. Y, por cierto, esta distinción real se basa en la esencia y existencia. Todo esto es hoy todavía doctrina tomista.

Ambas líneas evolutivas, la de Boecio hasta la escuela franciscana y la de Avicenna hasta Guillermo de París, ejercen sobre Alberto una influencia poderosa. Pero esta influencia es diversa en las obras de San Alberto, según las épocas en que fueron escritas. Como su «*Summa Theologica*» fue compuesta, según puede demostrarse, después de 1270, es decir, con posterioridad a las obras principales de su discípulo Tomás, tiene menos interés para nuestro objeto. Puede servir también de orientación para el lector el saber que Alberto toca nuestra cuestión siempre que opone la absoluta «*simplicitas*» de la esencia divina a la «*simplicitas*» meramente relativa de las substancias espirituales creadas -almas y ángeles-. Alberto es decidido adversario de la *compositio* de materia y forma que los platónico-agustinianos atribuyen a las almas y a los ángeles. Pero nunca jamás concede que la creatura espiritual esté libre de toda *compositio* [210]. Está compuesta de un «*quod est*» y «*quo est*».

Procuremos, contestando a dos preguntas, aclarar un poco la confusa actitud de Alberto ante la cuestión que nos ocupa. Primero: ¿cómo ha elaborado Alberto los razonamientos de Boecio? Segundo: ¿en qué sentido ha desarrollado las ideas de Avicenna?

I.- En cuanto al tiempo, Boecio influyó primero que Avicenna sobre Alberto. En la «*Summa de creaturis*», su primera obra, que fue escrita por Alberto, como también aseguran Grabmann y Pelster, con anterioridad a su actividad docente en París y, por tanto, antes que las «*Sentencias*» -en 1246 estaba ya ciertamente acabada- se manifiesta por todas partes y con exclusivismo la

[209] Vid. Thomas, *S. Th.* I, 39, 4 y 5;Alejandro de Hales, *S. Th.*, l. I, P. II, *Inquis.* II, tr. 1, q. 1, a. 4 (Ed. Quaracchi, v. I, n. 348); Bonaventura, I *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3 (v. I, 480 ss.).

[210] Como fuentes principales, mencionemos aquí: *Summa De creaturis*, P. I, tr. 1, q. 2, a. 5; tr. 4, q. 21, a. 1; P. II, tr. 1, q. 7, a. 3 (v. 34, 35). *Sententiae*: I, d. 2, a. 13 (v. 25); d. 8, a. 15 y a. 22 y a. 25; d. 42, a. 9 (v. 26); II *Sent.* d. 2, a. 2 (v. 27); d. 3, a. 4. *De natura et origine animae*, tr. 1, c. 8 (v. 9). *De intellectu et intelligibili*, l. I, tr. 1, c. 6 (v. 9). *De veritate intellectus*, c. 7 (v. 9). *In XI Metaph.*, tr. 2, c. 7; tr. 2, c. 19 y 39 (v. 6). *De causis et processu universitatis*, l. I, tr. 1, c. 8 (v. 10); l. II, tr. 1, c. 3 y c. 18-19; tr. 2, c. 7 y c. 18-19; tr. 4, c. 5. *Summa Theologica*, P. I, tr. 4, q. 19-20 (v. 31); P. II, tr. 1, q. 3, memb. 3, a. 2 (v. 32); tr. 4, q. 13; tr. 12, q. 70, membr. 1 (v. 33).

autoridad de Boecio. Pero ya en esta obra primeriza se manifiesta, aunque vacilante, cierta evolución doctrinal. Dos tesis permanecen, no obstante, las mismas: almas y ángeles, es decir, las substancias espirituales creadas, están libres de la composición de materia y forma; sin embargo, en virtud de su propia naturaleza, no son tan simples como Dios. Son, más bien, compuestos de «*quod est*» y «*quo est*»: «*Dicendum quod angelus est substantia composita, et tamen non est ex materia et forma, sed est substantia composita sicut substantia quae habet in se plura sc. esse "quod est" et esse "quo est"*» [211].

¿Qué sentido daba Alberto al «*quod est*» y «*quo est*»? Al principio, ciertamente, el mismo que le daba el propio Boecio, a quien cita de continuo. Toda creatura, y, por consiguiente, también la espiritual, está compuesta de naturaleza y *suppositum* [212]. Esta idea se repite nuevamente en las obras posteriores, haciendo siempre referencia a Boecio. Así, en las «*Sententiae*» [213], «*De causis et processu universitatis*» [214] e incluso en la «*Summa Theologia*» [215]. Paralelamente a esta concepción corre otra interpretación de Boecio, que corresponde a la de Hugo de St. Víctor y de la escuela franciscana. Queremos hacer notar bien esto: Alberto mismo la denomina ya en su obra primeriza *otra explicación*, «*secundum alium... intellectum*». Según ella, todo ser creado, incluso el espiritual, frente a Dios como causa, está compuesto de «ser algo» y de «ser esto»: «*ut sit*» y «*ut sit aliquid determinatum in speciebus*» [216]. Aquí se trata evidentemente de la distinción real entre esencia y existencia. Y, completamente de acuerdo con Alejandro de Hales y Rupella, dice Alberto que tanto el alma humana [217] como el ángel [218] están compuestos de principios esenciales: «*ex principiis essentialibus*», lo cual nunca hubiera podido decir de la esencia y el *suppositum*. Hablando de las inteligencias esferales de Aristóteles, aplícales también esta *compositio*, porque son creaturales [219].

---

[211] *Summa de creaturis*, P. I, tr. 4, q. 20 (34, 459); P. II, tr. 1, q. 7, a. 3 (35, 100-103).

[212] «*Et hoc praecipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturae, cujus est suppositum illud.*» Ib., tr. 1, q. 2, a. 5 (34, 334); ib., tr. 4, q. 21, a. 1 (34, 643).

[213] I *Sent.* d. 2, a. 13 (25, 69).

[214] Lib. II, tr. 2, c. 18 (10, 505).

[215] P. II, tr. 4, q. 13, membr. 1 (32, 160).

[216] «*Secundum alium tamen intellectum, ut supra dictum est, tunc participat actu primae causae ut sit, actu vero secundae causae ut sit aliquid determinatum in speciebus.*» *S. de creat.*, P. I, tr. 4, q. 21, a. 1 ad 4 (34, 465-66).

[217] «*Consentio in hanc partem, quod anima sit composita ex principiis essentialibus, quae sunt quod est et esse, sed non ex materia et forma.*» I *Sent.* d. 8, a. 25 (25, 257).

[218] «*Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma.*» II *Sent.* d. 3, a. 4 (27, 68). Lo mismo, más tarde, en la *S. Th.*, P. II, tr. 12, q. 70, membr. 1 (33, 21).

[219] *De causis et processu universitatis*, l. II, tr. 2, c. 7 (10, 489); ib. l. I, tr. 4, c. 5 (10, 418-19); l. II, tr. 1, c. 3 (10, 437-38); tr. 4, c. 5 (10, 576-77).

También él advierte, con Alejandro de Hales, que los dos principios esenciales no deben concebirse como dos esencias de una misma cosa, sino como dos realidades diversas de una misma esencia: «*sed unam (naturam) duplicem secundum duplex esse*», o todavía mejor: «*duplex esse in essentia una*» [220]. Pero la razón más profunda que Alberto aduce para esta composición en toda creatura es siempre la misma: la creatura tiene ser recibido, y de recipiente y recibido surge una *compositio*: «*omne quod est citra primam substantiam est recipiens a substantia prima: recipiens autem et receptum dicunt quandam compositionem*» [221]. Esta es también la razón última de que única y exclusivamente Dios sea llamado el *bonum essentiale*, porque Él es el ser mismo [222].

Resumamos brevemente lo que hasta aquí hemos adelantado. La índole metódica de Alberto se manifiesta también aquí claramente. Siguiendo todo el proceso evolutivo de la corriente boeciana, recoge en su síntesis dos resultados diversos, sin diferenciarlos con gran exactitud. Uno lo considera seguro, y en esto concuerda con todos sus antecesores en esta misma línea evolutiva: ningún ser creatural, ni siquiera el espiritual, es tan simple como Dios; al contrario, todos tienen composición en su naturaleza. Segundo: esta composición fundamental no es la de materia y forma, sino la de «*quod est*» y «*quo est*». Tercero: esta *compositio* tiene en Alberto unas veces el sentido de la distinción real entre naturaleza y *suppositum*; otras, entre ser algo y ser esto, es decir, entre esencia y existencia. Que la *compositio* de naturaleza y *suppositum* supone la de esencia y existencia como anterior y más profunda, es cosa que probablemente no vió jamás con claridad Alberto.

II.- Finalmente, la influencia de Avicenna sobre Alberto Magno. Aunque posteriormente a Boecio en cuanto al tiempo, Avicenna, con su *ens necessarium* y *potentiale* aristotélico, influyó sobre Alberto de una manera profundizadora. En cambio, Alberto, por su parte, corrigió la teoría de Avicenna en un punto importante.

La influencia de Avicenna no comienza a ejercerse sobre Alberto hasta después de redactada la «*Summa de creaturis*»; pero ciertamente, ya en las «*Sententiae*», concluidas en 1249. Como ya se dijo antes, Avicenna dedujo de la diferencia entre el *ens necessarium* y el *ens potentiale* la identidad de esencia y existencia en Dios y su diversidad en las creaturas. Teniendo esto en cuenta, puede aún determinarse con más detalle el primer influjo del gran filósofo árabe sobre Alberto en lo relativo a la cuestión de que tratamos. Ya en I *Sent.* d. 8, a. 22, son citados juntos y nominalmente Boecio y Avicenna [223].

[220] *In XI Metaph.*, tr. 2, c. 19 (6, 642).
[221] Ib.
[222] Ib., c. 39 (6, 674)
[223] I *Sent.* d. 8, a. 22 ad 1 (25, 251).

Pero ya en el precedente capítulo 15, donde la existencia del *ens potentiale* es designada como un accidente [224], se nota claramente la influencia de Ibn Sîna. Por consiguiente, el primer influjo de Avicenna sobre Alberto debió ejercerse en su primera época de actividad docente en París, 1245-48.

Como acabamos de decir, Alberto, como Avicenna, designa la existencia del *ens potentiale* como «accidente». Esto nos da pie para hablar ya de la corrección que Alberto hizo en las teorías de Avicenna. Hemos hablado arriba de una fatal confusión del *accidens logicum* con el *accidens praedicamentale* en Avicenna. Moisés Maimónides y Guillermo de París habían cometido el mismo error. A todos tres se opone indirectamente Alberto ya en las Sentencias y nuevamente en «*De causis et processu universitatis*», y más tarde en la «*Summa Theologica*». La existencia de la creatura es, naturalmente, un *accidens logicum*, es decir, que, puesto que la creatura es un *ens potentiale*, puede tener o no tener la existencia: «*accidens dicitur quod contingit inesse et non inesse*» [225]. Por eso, acerca de la creatura, por tener de otro la existencia, puede hacerse la doble pregunta de si es, «*an est*», o si no es, «*an non est*». Sólo Dios es necesariamente el ser mismo, y por eso sólo en Él «*quod est*» y «*quo est*» son absolutamente idénticos, «*idem penitus*» [226]. En cambio, hay existencias creaturales que son substanciales [227]. Alberto no deja en esta cuestión nada que desear en punto a claridad y concreción. Ya la anterior definición del accidente: «*inesse et non inesse*» únicamente puede referirse al *accidens logicum*. De este modo excluye categóricamente de la cuestión al *accidens ontologicum*.

Profundizadora hemos llamado a la influencia de Avicenna sobre Alberto. Esto puede afirmarse con verdad en cuanto que Alberto trata de reducir más y más el problema al acto y la potencia. Con todo, también aquí se nota en Alberto cierta vacilación. La pregunta ¿En qué consiste, pues, propiamente esta última y fundamentalísima composición de la creatura, incluso de la espiritual, a diferencia de Dios?, es para él un quebradero de cabeza. Esto se nota muy bien cuando a la conocida distinción de «*quod est*» y «*quo est*» la llama una *compositio* «*secundum rationem*», oponiéndola a la *compositio* «*secundum rem*» [228]. Por lo demás, esta distinción la encontramos

[224] «*Omne enim ens creatum fuit in potentia et potuit non esse quantum ad potentiam causae efficientis et ideo dicitur accidens.*» I *Sent.*, d. 8, a. 15 (25, 242).

[225] I *Sent.* d. 8, a. 15 (25, 242).

[226] «*Omne enim quod ex alio est aliud habet esse et hoc quod est... Quod autem esse habeat in effectu ex se non est sibi, set potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse quod est in efectu. Hoc ergo quod est ab alio habet esse et illud quod est, et sic esse hoc modo accidit ei, quia ab alio sibi est; et ideo in ipso quaeri potest an est, an non est.*» *De causis et processu universitatis*, l. I, tr. 1, c. 8 (10, 377 y 378).

[227] *S. Th.*, P. I, tr. 4, q. 19, membr. 3 (31, 129-30).

[228] *S. Th.*, P. II, tr. 1, membr. 3 (32, 29).

también en Alejandro de Hales [229]. Pero con esto no pretende Alberto hacer una distinción meramente lógica. Semejante distinción no sería capaz de diferenciar a Dios de la creatura, lo cual, tanto Alberto como Alejandro, ponen continuamente de relieve. Alberto, en este caso, piensa únicamente en la diferencia entre la *compositio* metafísica y la *compositio* física, o quiere, como él mismo hace notar, poner de relieve que la dependencia de la creatura con respecto a Dios no pone nada en Dios. Y esto es cierto. En cambio, en la misma creatura, esta su dependencia de Dios tiene un fundamento real: «*sed hoc verum est, quod habitudines esse creati in ipso esse creato fundantur*» [230]. La dependencia de la creatura con respecto a Dios produce en ella una *compositio*. ¿En qué sentido? En el sentido de que todo ser creatural realmente existente, si bien es acto, puesto que existe, es también potencia, puesto que ha recibido el ser de la causa primera y depende de ella. La *compositio* de «*quod est*» y «*quo est*» en el sentido de acto y potencia es aplicada por Alberto a todo ser creatural; a la primera y suprema inteligencia esferal aristotélica [231], a los ángeles [232], a las almas humanas [233], absolutamente a todo lo que no siempre es activo, como lo es Dios en cuanto *actus purus*, sino que unas veces se muestra activo y otras no activo, unas veces activo y otras pasivo [234]. Todo el reino de las actividades activo-pasivas y de las facultades activo-pasivas de los seres creaturales es finalmente reducido por Alberto a la composición de acto y potencia del ser creatural en el sentido del «*quod est*» y «*quo est*». Aquí alienta un profundo espíritu aristotélico, que Avicenna con su *ens necessarium* y *potentiale* ha despertado en Alberto.

Concluyamos. Alberto no logró aclarar el problema en todos los sentidos. Pero sin duda es efectivamente un defensor de la distinción real entre esencia y existencia. Esto se ve, primero, porque, según él, todo ser creatural, a diferencia de Dios, en virtud de su naturaleza, está compuesto de acto y

[229] *S. Th.*, l. II, P. I, Inquis. I, tr. 2, q. 2, Tit. II, n. 58 (tom. II, p. 73).

[230] «*Sed tamen istae habitudines non fundantur in ipso (Deo) sed in aliis, nullam suae simplicitatis faciunt diminutionem: sed hoc verum est quod habitudines esse creati in ipso esse creato fundantur.*» *De caus. et proc. universalitatis*, l. II, tr. 1, c. 18 (10, 463). «*Tamen, quia creatum est, de necessitate ponit habitudinem ad creantem: et haec habitudo aliquid est in ipso, licet sit respectu alterius; unde haec habitudo cum ente creato facit concreationem et compositionem.*» I *Sent.*, d. 2, a. 13 (25, 68-69).

[231] *De caus. et proc. univers.*, l. II, tr. 2, c. 7 (10, 489).

[232] *Summa de creat.*, tr. 4, q. 21, a. 1 (34, 463-65).

[233] «*Unde licet nos in natura animae ponamus aliquid potentiale et aliquid quod est actus illius, non tamen possumus dicere quod potentiale quod est in ipsa materia prima sit.*» *De intellectu et intelligibili*, lib. I, tr. 1, c. 6 (9, 487); lo mismo en *De unitate intellectus*, c. 7 (q. 471).

[234] *De intellectu et intelligibili*, l. c. *De natura et orig. animae*, tr. 1, c. 8 (9, 395); *in XI Metaph.*, tr. 2, c. 19 (6, 641).

potencia; segundo, porque hace suya, con la corrección mencionada, la doctrina de Avicenna, que habló formalmente de la distinción real entre esencia y existencia; tercero, porque hace el «*quod est*» y «*quo est*», que diferencia fundamentalmente de Dios a la creatura, totalmente de acuerdo con la escuela franciscana, equivalente al «ser algo» -*essentia*- y al «ser esto» -existencia-, y cuarto, porque consideró el «*quod est*» y «*quo est*» como *principia essentialia* de la creatura compuesta. Pero siempre será en Alberto motivo de confusión el que no haya logrado diferenciar las dos distinciones entre esencia-existencia y naturaleza-*suppositum*. Siempre tiene ante los ojos el pensamiento boeciano: lo que en realidad existe es siempre el *suppositum*; por consiguiente, existencia y *suppositum* son una misma cosa. En verdad, la distinción de naturaleza y *suppositum* presupone la otra de esencia y existencia. Su discípulo Tomás aclarará por completo el problema.

c) Tomás de Aquino y la distinción real

Durante siglos se ha luchado con ardor en torno a esta cuestión: ¿fue Tomás defensor o adversario de la distinción real? Volúmenes enteros se han escrito acerca de ella. No obstante, ya Francisco Suárez, el mayor adversario, comprendió a qué bando pertenecía Sto. Tomás. Ya hemos aludido a esto antes. Enumerando las diversas opiniones, dice Suárez de la tomista: «*Prima est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistae*» . Por desgracia, Suárez introdujo ya en la cuestión un sentido completamente erróneo, que luego se convirtió en herencia de innumerables manuales filosóficos y acabó por convertir toda la argumentación de los adversarios en un *sophisma elenchi*. Nuestra distinción, bien entendida, no es en modo alguno una distinción entre esencia y existencia como «*rem quamdam*» o, como Suárez dice aún con más claridad en otro pasaje, como entre dos cosas, «*ita ut sint duae res*». La «cosa» real no surge precisamente sino del conjunto de «esencia» y «existencia». Se trata, más bien, únicamente de una distinción entre dos diversas realidades de la misma cosa, semejante a la distinción entre la materia como potencia y la forma como acto de un mismo cuerpo. De esta premisa errónea era fácil sacar después la errónea conclusión: según los tomistas, la esencia y la existencia son dos cosas separables. Y a esto se añadió después ordinariamente, como yo mismo lo he oído, la ingeniosa exclamación: Amigo, ¿dónde has visto tú jamás una existencia sin esencia o una esencia sin existencia? Aquí trabaja excesivamente la fantasía, como ya observó muy bien De María, S.J. El problema, no lo olvidemos, es de índole metafísica. ¿Cómo, preguntamos nosotros, ha de ser la esencia actualizada por la existencia -*ut*

sic- separable de la existencia actualizante? Salta a los ojos el contrasentido. No obstante, guardan entre sí la proporción de pasivo y activo, analógicamente a la materia y la forma, que, a pesar de no ser separables, son, como potencia y acto, realmente diversas, como se ven obligados a conceder incluso los adversarios de la distinción real. En ésta como en otras ocasiones, se ha echado en olvido aquel principio: lo que es efectivamente separable tiene que ser realmente diverso; pero no todo lo que es realmente diverso es separable.

Volviendo a Tomás, permítasenos primeramente unas palabras sobre nuestro procedimiento metódico. Tomás toca esta espinosa cuestión en innumerables pasajes de su gigantesca producción. Querer considerarlos y comentarlos todos sería, no sólo traspasar los límites de nuestro trabajo, sino también absolutamente imposible. Por eso hacemos una selección de ellos. Sobre todo queremos guardarnos de aquel pésimo método, que, con un par de textos desgajados del conjunto, trata de demostrar tesis científicas. Este es el célebre procedimiento, por medio del cual, como es sabido, se prueba todo y, por consiguiente, nada. La distinción real ha de buscarse a la luz de la síntesis doctrinal tomista, orgánicamente construida y consecuentemente expuesta en las diversas obras. Y puesto que tal distinción debe diferenciar, según parece, a Dios en cuanto tal de toda creatura en cuanto tal, tiene que encontrarse en aquella síntesis allí donde el Aquinate presenta a Dios *ex profeso* en oposición a la creatura. Y como toda distinción real implica de suyo una pluralidad real, Tomás, si es partidario de la distinción real, tendrá que contraponer necesariamente a la esencia divina, absolutamente simple, la creatura, como algo en cuya naturaleza real se encierra una pluralidad real. Todo el problema culmina en esta cuestión: ¿es la creatura, en virtud de su más íntima naturaleza actual, tan simple como Dios, o está ya de algún modo compuesta, es decir, tarada por necesidad natural con una *compositio* real? Mas como quiera que Dios es simple y simples son también las substancias espirituales creadas, puesto que son espirituales, salta a la vista la importancia que para nuestra prueba tiene la concepción de Sto. Tomás acerca de la simplicidad de la substancia espiritual creada, ángel y alma humana. Ella tiene que ser, antes que nada, lo decisivo.

Con esto hemos llegado, como sobre ruedas, a aquel complejo de cuestiones que, en las obras de Sto. Tomás, tiene que ser la fuente principal de nuestra demostración. Son cuestiones y pasajes de las «*Sententiae*», de las dos «*Summas*», de las «*Quaestiones disputatae*», de los «*Quodlibetos*», Opúsculos y Comentarios, en que Tomás trata expresamente de la simplicidad de Dios, de la naturaleza de la substancia espiritual creada en general y de la del ángel y del alma en particular [235].

[235] *S. Th.*, I, 3, 4: «*Utrum in Deo sit essentia et esse*»; I, 3, 7: «*utrum Deus sit omnino*

También en Tomás se dan evoluciones doctrinales. No deja de ser extraño que en la cuestión que nos ocupa no suceda así. La prueba de esto la tenemos en el célebre opúsculo, recientemente reeditado, «*De ente et essentia*» [236]. Este opúsculo es célebre no sólo por su profundo contenido. Se ha demostrado a base de manuscritos que en el siglo XV fue traducido al griego junto con las dos Sumas [237]. Son numerosísimos los Comentarios, por medio de los cuales se afirmó su fama a través de los siglos [238]. Quétif-Echard remontaron la época de su composición ya a los años de actividad docente de Sto. Tomás en Colonia, es decir, antes de 1252 [239]. Seguro es que fue escrito antes de 1256 y pertenece, por tanto, sin duda alguna, a las obras primerizas del Maestro [240]. Ya en este opúsculo expuso el Doctor Angélico su posterior doctrina sobre la diferencia fundamental entre Dios y la creatura y la naturaleza de la substancia espiritual creada, envuelta en la misma terminología y con la misma precisión y profundidad doctrinales. Siendo todavía un joven erudito, se presentó ya con una visión clara y certera ante el grande y difícil problema.

Con esto podemos pasar a una más exacta estructuración del auténtico objeto de nuestra prueba. Quisiéramos, apoyándonos en las mencionadas fuentes, contestar a dos preguntas. Primero: ¿Consideró Tomás de Aquino el

---

simplex»; I, 50, 2: «*utrum angelus sit compositus ex materia et forma*»; I, 75, 5: «*utrum anima sit composita ex materia et forma*». *Summa contra Gentes*, I, 22: «*quod in Deo idem est esse et essentia*»; II, 52: «*quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia*»; II, 54: «*quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse.*» *Sententiae*, I, d. 2, q. 1 a. 1: «*utrum Deus sit tantum unus*»; a. 4; I, d. 8, q. 5 a. 1: «*utrum aliqua creatura sit simplex*»; a. 2: «*utrum anima sit simplex*». *Quaestiones disputatae*, *De spiritualibus creaturis*, a. 1: «*utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*»; *De Anima*, a. 6: «*utrum anima sit composita ex materia et forma*»; *De Potentia*, q. 7 a. 2: «*utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.*» *De ente et essentia*, c. 4 y 5; *Quodlib.*, II, a. 3: «*utrum angelus componatur ex essentia et esse*»; a. 4: *Quodl.*, IX, a. 6: «*utrum angelus sit compositus ex materia et forma*» (Ed. Vivès). *In II Anal. Post.*, lect. 6. *In librum Boethii de hebdomadibus*, c. 2.

[236]En el mismo año de 1926 aparecieron dos nuevas ediciones, basadas en manuscritos: una, de Roland-Gosselin, O.P., en su repetidamente citado «*Le "De ente et essentia"*»; la otra, de Ludwig Baur, München, «*Opuscula et textus*», series schol. fasc. 1.

[237]Vid. Grabmann, *Die Schrift "De ente et essentia"*, Festgabe, O. Willmann (Herder), 1919, p. 106.

[238]Escribieron comentarios. Armando de Bellovisu (†1333); Gerardo de Monte (†1480); Tomás Versorius (†1480); Pedro Crockart (1509 y 1514); el card. Cayetano (†1534); Rafael Ripa (†1611);el card. Pecci (1882); Emilio Bruneteau (1914). Vid. Grabmann, l. c.

[239]*Scriptores Ord. Praedicatorum*, I, 271 y 278.

[240]La época de composición se sitúa con razón antes de 1256, porque Tolomeo de Lucca, en su Catálogo de Obras, dice: «*Tractatus de ente et essentia, quem scripsit ad fratres et socios nondum existens magister.*» Como es sabido, Tomás no fue promovido Magister hasta 1256. Vid. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 61 (2 Ed.); Grabmann, l. c., p. 99; Roland-Gosselin, l. c., XVI y XXVI.

más íntimo ser actual de la creatura en cuanto tal como igualmente simple que el divino, o bien lo considera, frente a Dios, como de algún modo compuesto, tarado con una *compositio*? Y, si lo cierto es esto último, segundo: ¿Qué clase de composición es ésta? ¿Trátase verdaderamente de la distinción real entre esencia y existencia? En otras palabras: la pregunta primera se refiere a la existencia, a la realidad de una *compositio* en la naturaleza actual de la creatura en cuanto tal; la segunda, a la naturaleza de esta *compositio*.

I.- Toda substancia creatural está compuesta de essentia y esse

La creatura real, en cuanto tal, ¿es tan simple como lo divino? Contestamos sin vacilar: «No». Todos los artículos de las fuentes citadas confirman esta pregunta, directa o indirectamente. Ni siquiera a las creaturas espirituales -dice Tomás en el opúsculo escrito en su juventud- corresponde la misma simplicidad esencial que a Dios, puesto que están compuestas de acto y potencia [241]. Lo mismo dice en la «*Summa Theologica*», donde opone la composición de «*essentia*» y «*esse*» en la creatura a la absoluta simplicidad esencial de Dios [242]. La misma posición categórica adopta en la «*Summa Contra Gentes*»: «*Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum*» [243]. No otra es su opinión en «*De spiritualibus creaturis*», uno de sus últimos y más maduros tratados [244].

Pero, ¿cómo se llama esta composición que, a diferencia de Dios, atribuye a la naturaleza realmente existente de la creatura? ¿Cuál es el papel que tal *compositio* desempeña a sus ojos?

Más tarde indicaremos con más detalle sus diversas denominaciones. Baste, de momento, con decir que, de ordinario, la llama, como ya hemos visto arriba, una *compositio* de esencia y ser -«*essentia*» y «*esse*», «*substantia*» *et* «*esse*», «*quidditas et esse*», de acto y potencia- [245]. Haciendo continuamente

[241] «*Hujusmodi autem substantiae, quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas naturae ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae*». *De ente et essentia*, c. 4 (Ed. Roland-Gosselin)

[242] I, 3, 7: «*utrum Deus sit omnino simplex*», observa Sto. Tomás ad 1: «*Est autem hoc ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse ejus est aliud quam quod quid est.*»

[243] C.G., II, 53; II, 52, dice a manera de introducción: «*Non est autem opinandum, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae... quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur.*»

[244] Ibid.: «*Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.*»

[245] «*Et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum*», a. 1.

referencia a Boecio, llámala también una composición de «*quod est*» y «*quo est*» o «*ex quo*» [246].

De suma importancia es aquí describir el papel que esta composición de «*essentia*» y «*esse*» desempeña en Sto. Tomás. Sobre esto se basará todo lo que a continuación construyamos. Y, obsérvese bien, también en esta descripción permanece el Aquinate inconmoviblemente fiel a sí mismo en todas las fuentes citadas.

En Dios, la esencia y el ser sólo se diferencian lógicamente, «*ratione*» [247]. En realidad, se identifican. Sin esta identidad real de *essentia* y *esse*, Dios no sería un ser internamente necesario; no sería el ser mismo, sino que constaría de acto y potencia y, por tanto, sería un *compositum*; no sería la primera causa de todas las cosas, sino él mismo causado por otra, un «*causatum*» y «*participatum*» [248]. En una palabra, Dios no sería Dios. Tan fundamental es en Sto. Tomás esta identidad real de esencia y ser en Dios, que con esta tesis todo está en pie, mientras que sin ella todo se derrumba. Por otra parte, de aquí se deduce también, con una lógica férrea, que sólo en Dios falta esta composición real de esencia y ser, es decir, que todas las demás cosas, por ser contingentes, por tener un ser recibido, por constar de acto y potencia, por ser creaturas, están realmente compuestas de esencia y ser: «*omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia*» [249]. Así pudo Boecio decir con razón: fuera de Dios, ser primero, todo está compuesto de un «*quod est*» y «*quo est*», o sea, de *essentia* y *esse* [250].

Así, pues, la composición de esencia y ser impera en todo el reino de lo creado, puesto que constituye la naturaleza real de la creatura en cuanto tal y su auténtico «ser creatural», a diferencia de Dios. No es idéntica a la composición de materia y forma, puesto que éstas, como potencia y acto, no son más que los principios fundamentales de la cosa corporal en cuanto tal, que está sujeta a generación y corrupción. En cambio, la composición real de esencia y ser corresponde tanto a las cosas espirituales como a las materiales, puesto que la comparte el propio *ens commune* [251]. Por tanto, es también

[246] Vid. *S. Th.*, I, 3, 4; II C.G., 53; I *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1; d. 8, q. 5 a. 2; *Pot.*, q. 7, a. 2; *De ente et essentia*, c. 4 y 5.

[247] «*Unde (Deus) per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quod est et aliquid esse nisi per modum significandi vel ratione*» I *Sent.* d. 8, q. 4, a. 1 ad 2.

[248] I, 3, 4; I, 75, 5; II C.G., 22; *Quodl.* III, a. 20; I *Sent.* d. 8, q. 5, a. 2.

[249] II C.G., 22.

[250] *De ente et essentia*, c. 4. I *Sent.*, d. 8, q. 4 a. 1 ad 2; *De Anima*, a. 6; *De spirit. creat.*, a. 1; *Quodl.* III a. 20. Esta referencia a Boecio es tan continua que omitimos el citar aquí todos los pasajes.

[251] *Quodl.*, III, a. 20; muy detalladamente sobre esto, en C.G., II, c. 54: «*Quod non est*

propia del alma humana.

Es cierto que el alma humana, en contra de lo que algunos afirmaron con Avicenna, no está compuesta de materia y forma [252]. Es, al contrario, en virtud de su espiritualidad, una forma realmente simple. Mas, por cuanto es creatural y limitada, no es *actus purus* como Dios, y, por consiguiente, está compuesta de «*quod est*» y «*quo est*» o de forma y ser recibido, «*ex forma et esse participato*» [253]. Como toda forma creada, el alma humana es «recipiente del ser» y su ser es un ser «recibido», y, por tanto, como «*participans esse*» y «*esse participatum*», consta de acto y potencia o de *quidditas* y *esse* [254]. Esta primera y más profunda *compositio* [255] pesa también sobre el ángel como sobre todas las substancias espirituales creadas, a pesar de su inmunidad completa ante la materia [256]. Tampoco ellas son acto puro, como lo es Dios, sino compuestas de acto y potencia, de «*quidditas*» y «*esse*» o de «*quod est*» y «*esse*», porque también ellas tienen ser recibido [257]. En cambio, a causa de su excelsa aproximación a Dios, es propio de todas las substancias espirituales creadas el no tener más composición que éste de esencia y ser: «*In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae... forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est, et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae sc. est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex "quod est" et "esse" vel "quod est" et "quo est"*» [258].

Antes de concluir esta primera parte, queremos hacer alusión a aquella luminosa síntesis que Tomás construyó en su «*De ente et essentia*» sobre la triple manera como puede existir la esencia [259].

---

idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse». Todavía volveremos sobre este célebre capítulo.

[252] I, 75, 5; I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; *De Anima*, a. 6; *Quodl.*, III, a. 20.

[253] I, 75, 5 ad 4.

[254] I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; *Quodl.*, III, a. 20.

[255] *Quodl.*, III, a. 20.

[256] I, 50, 2; *Quodl.*, II, a. 3.

[257] I *Sent.* d. 8, q. 5, a. 2; C.G., II, 52; *De spirit. creat.*, a. 1.

[258] C.G., II, 54.

[259] *De ente et essentia*, c. 5: «*His visis patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquis enim est sicut Deus, cujus essentia est ipsummet esse suum; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habet quidditatem praeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species, sed esse diversum est in diversis... Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud essentia quam esse earum, quamvis earum essentia sit sine materia. Unde earum esse non est absolutum, sed rreceptum et ideo limitatum et*

α) En Dios la esencia es el ser mismo, porque su esencia no es otra cosa que su ser. De aquí la opinión de ciertos filósofos: Dios no tiene esencia alguna, porque en él la esencia no es otra cosa sino su ser. Por consiguiente, Dios no pertenece a ninguna categoría, porque todo aquello que pertenece a un género tiene la esencia fuera de su ser, puesto que la naturaleza del género y de la especie es la misma en todo lo que en ellos se incluye y, en cambio, el ser es diverso en lo diverso.

β) En las creaturas espirituales la esencia es algo completamente diverso de su ser, a pesar de que son inmateriales. No poseen un ser independiente, sino recibido y, por tanto, limitado y medido por su esencia determinada, aun cuando la esencia es independiente y no está encerrada en la materia. Por eso estas inteligencias creadas son, como dice el «*Liber de causis*», ilimitadas hacia abajo, pero limitadas hacia arriba, porque, por una parte, han recibido el ser de arriba, mientras que, por otra, su ser no está sometido hacia abajo al límite de ninguna materia. Por lo demás, como en estas substancias espirituales creadas la esencia y su ser son diversos, pertenecen ellas, como géneros, especies y diferencias, a una categoría determinada.

γ) Finalmente, la esencia en las substancias corporales. También éstas tienen un ser recibido y, por tanto, son limitadas. A esto se añade todavía: su esencia está sumergida en una materia determinada. Por consiguiente, son limitadas hacia arriba y hacia abajo.

Aquí ha confirmado Tomás expresamente, y con una claridad decisiva, en una estructuración luminosa, todo lo que nosotros acabamos de exponer sobre la oposición existente entre Dios y la creatura, en consonancia con las diversas fuentes y obras que hemos citado. En Dios la esencia y el ser se identifican, y sólo se diferencian lógicamente, porque Él es Dios. En toda creatura difieren, precisamente por ser creatura, es decir, porque tiene ser recibido. La composición de *essentia-esse* es en todo el reino de lo creado la más general y más profunda, porque abarca todo lo material y todo lo espiritual y ella sola lo comprende todo. Tal es la conclusión de esta primera parte.

---

finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quidditas earum est absoluta et non recepta in aliqua materia. Et idea dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non autem finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas... Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia... Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus etiam esse est receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius.»

Aquella composición de essentia y esse no es otra cosa sino la composición de esencia y existencia

Penetremos todavía algo más profundamente en el misterio de esta composición creatural de esencia y ser. ¿Es en las creaturas con toda seguridad real? ¿Es idéntica a la célebre composición de esencia y existencia? ¿Por qué es eminentemente metafísica? He aquí tres preguntas, cuyas respuestas nos aclararán casi por completo el problema.

I.- Acerca de la realidad, podemos, después de lo dicho, ser más breves. Vamos a resumir lo mismo en una breve síntesis.

La misma índole y el carácter de las cuestiones que movieron a Tomás a tratar de la *compositio* entre «*essentia*» y «*esse*»: el problema de la materia-forma en los ángeles y las almas, la polémica contra los agustinianos, la contraposición de la simplicidad de Dios y de la naturaleza de la creatura, la manera de existir la esencia en Dios, en los espíritus creados y en los cuerpos, indican que Tomás se mueve y quiere moverse aquí de continuo entre cuestiones y diferencias muy realistas. Pues bien, si, además, enseña que «*essentia*» y «*esse*» sólo se identifican en Dios, que sólo en él sirven de base a una distinción meramente lógica, mientras que en todas las creaturas, por el contrario, no se identifican; si explica todo esto en el sentido de que por medio de esta composición de «*essentia*» y «*esse*» la creatura y Dios se oponen mutuamente como acto-potencia y *actus purus*, como *participatum* y *ens a se*, *finitum* e *infinitum*..., si todo esto es así, Tomás habla sin duda ninguna de una composición eminentemente real. Ahora bien: todo esto se halla expresa y claramente confirmado en las fuentes que hemos aducido. Contra todo esto ni siquiera pudo alzarse Francisco Suárez, el gran adversario de la distinción real. La necesidad de distinguir entre la identidad de la esencia y existencia en Dios y la creatura, le llevó a la célebre *distinctio rationis cum fundamento in re* [260]. Puesto que la creatura, al contrario de Dios, tiene ser recibido, es un «*ens potentiale*», y la esencia y la existencia son en ella, aunque realmente idénticas, distintas, sin embargo, *cum fundamento in re* [261]. Es difícil concebir cómo en la creatura, a pesar de ser la esencia y la existencia *re* absolutamente lo mismo, pueden, sin embargo, ser diversas *cum fundamento in re*. Todavía es más difícil comprender cómo ha de consistir en la potencialidad de la creatura este *fundamentum in re*, mientras que

[260] *Disp. Met.*, disp. 31, sect. 6, n. 13; sect. 13, n. 8-14.

[261] «*Respondetur hanc compositionem ex esse et essentia ita esse rationis, ut non ab intellectu mere gratis conficta sit, sed in re habeat aliquod fundamentum. Dicitur ergo haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare.*» Sect. 13, n. 9.

precisamente se niega la *potentia passiva* de la esencia. Si la creatura, como Suárez confiesa, no tiene la existencia de suyo, sino de Dios, la existencia le es dada y, por consiguiente, es pasiva con relación a ella. Por lo demás, Suárez no llegó a esta extraña posición, que algunos de los más eminentes entre sus adeptos, como Liberatore, acabaron abandonando, sino por medio de una tremenda confusión del *ens realiter potentiale* con el *ens logice potentiale* [262].

Volviendo a la actitud del Aquinate, añadiremos aún, casi superfluamente, que llama formal y expresamente a la composición de «*essentia*» y «*esse*» en la creatura una composición real. Precisamente cuando contrapone a Dios, único ser absolutamente simple -«*simplex unum et sublime est ipse Deus*»- con la creatura como un *ens compositum*, dice que la *compositio* de «*quod est*» y «*esse*» es en Dios lógica, pero en todos los demás seres real: «*Est ergo primo considerandum quod sicut "esse" et "quod est" differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*» [263]. Esta misma aclaración la encontramos todavía en otro pasaje [264]. Así, pues, la realidad de la esencia y del ser en la creatura no admite en las obras de Tomás de Aquio ni siquiera la menor duda.

III.- ¿Es ésta composición de "essentia" y "esse" idéntica a la de "essentia" y "existentia"?

Aquí está el caballo de batalla, «*la pièce de résistence*», como diría el francés. La dificultad no está, evidentemente, en el primer miembro de ambas fórmulas, en la «*essentia*», que es común a las dos. La cuestión auténtica es la siguiente: ¿es el «*esse*» equivalente a «*existentia*»? Los adversarios han afirmado frecuentemente con satisfacción que Sto. Tomás mismo no habló nunca de existencia.

Dejemos por ahora esta afirmación. Después la someteremos también a un riguroso examen. De momento, sólo queremos hacer constar que hemos hecho un estudio detallado sobre la terminología empleada por Sto. Tomás en las fuentes que hemos mencionado. Como conclusión, han resultado las siguientes fórmulas, que en Sto. Tomás expresan el mismo sentido: la fórmula más rara es la de «*forma*» *et* «*esse*» [265]. Junto a la de «*essentia*» y «*esse*», que identifica con la de «*natura rei et ipsum esse*» [266], se encuentra también

[262] Ib. sect. 6, n. 13; sect. 13, n. 8 ss.

[263] *In lib. Boëthii de hebdomadibus*, c. 2 (Ed. Vivès, 28, p. 473-74).

[264] *Verit.*, q. 27, a. 1 ad 8: «*Dicendum quod omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione, et quod id "quod est" in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens et oportet quod "esse" suum sit aliud quam ipsum.*» Más tarde volveremos aún sobre este pasaje, que aquí citamos abreviado.

[265] I, 75, 5 ad 4; *De ente et essentia*, c. 4.

[266] I, 3, 4; *De spirit. creat.*, a. 1; *Quodl.*, II, a. 3. C.G., I 22; *De ente et essentia*, c. 4 y c. 5.

con mucha frecuencia la de «*quidditas seu natura et esse*» [267]. Muy paralela a ésta se halla la de «*substantia et esse*» [268]. Todavía más frecuente que las anteriores es la expresión «*quod est*» y «*quo est*», a la que añade muchas veces la cita de Boecio [269]. En realidad no es una fórmula, pero se encuentra con tanta frecuencia como la de «*potentia et actus*» [270]. Es Tomás mismo el que interpreta «*potentia*» y «*quod est*» en el sentido de «*quidditas*» [271]. Así, pues, esta pequeña estadística nos da como resultado, en ambas fórmulas, «*essentia*»-«*esse*» y «*essentia*»-«*existentia*»; el primer término significa exactamente lo mismo, es decir, «esencia». Pero el segundo miembro, «*esse*» o «*quo est*», sigue siendo una incógnita. ¿Significa verdaderamente la existencia? Intentemos, procediendo negativa y positivamente, despejar esta «incógnita».

Primeramente, la fórmula «*essentia*»-«*esse*» no es en Tomás equivalente a «forma» y «materia». Esto lo niega él formalmente en II C.G., c. 54, al titular el capítulo: «*Quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia (essentia) et esse*». Además, siempre que, combatiendo a los agustinianos, trata de la esencia del alma y de los ángeles, proclama la tesis: las substancias espirituales creadas no constan de materia y forma, aunque están compuestas de «esencia» y de «ser». Por consiguiente, las dos fórmulas empleadas por Tomás: *essentia-esse* y forma-materia, no se corresponden en absoluto.

Segundo: tampoco las fórmulas «*essentia*»-«*esse*» y «*essentia*»-«*suppositum*» son en Tomás equivalentes. Esto se deduce ya claramente de la «*Summa Theologica*». Allí excluye de la simplicidad de Dios, en dos artículos consecutivos, en primer lugar, la *compositio* de esencia y *suppositum*, y después la de «*essentia*» y «*esse*» [272]. Por tanto, distingue exactamente entre ambas. Además, en otra parte reduce la composición de esencia y *suppositum* en las creaturas a la de «*essentia*» y «*esse*» como más profunda [273]. Por tanto, las distingue exactamente. «*Esse*», por consiguiente, no significa «*suppositum*».

Tercero: en Sto. Tomás, «*essentia*»-«*esse*» no es quivalente a la composi-

[267] I, 3, 4; I *De ente et essentia*, c. 4; *In II Anal. Post.*, lect. 6; I *Sent.* d. 2, q. 1, a. 1.

[268] C.G., II, 54; *Pot.*, q. 7, a. 2.

[269] I, 50, 2 ad 3; I, 75, 5 ad 4; I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; *De ente et essentia*, c. 4; *De spirit. creat.*, a. 1; *De Anima*, a. 6; C.G., II, 52; *Quodl.*, IX, a. 6; *Verit.*, q. 27, a. 1 ad 8.

[270] Esta fórmula se encuentra en todas las fuentes citadas.

[271] I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; C.G., I, 22; II, 53; *De ente et essentia*, c. 4 y 5.

[272] I, 3, a. 3 y 4.

[273] «*Suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem... quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam.*» *Quodl.*, II, a. 4.

ción de «*substantia*» y «*accidens*». En ambas Sumas excluye de Dios todo ser accidental, basándose en la identidad de esencia y ser, que, en consecuencia, significan para él otra cosa mucho más profunda [274].

Conclusión: «*esse*» en la fórmula «*essentia*»-«*esse*» no significa ni la materia en oposición a la forma, ni el *suppositum* en oposición a la naturaleza, ni el accidente en oposición a la substancia. ¿Qué es, entonces, lo que significa?

Es realmente difícil decirlo, si no designa la existencia. Y el pensamiento del ser existencial acude a la mente con tanta más naturalidad cuanto que en toda la antigua filosofía esencia y existencia son conceptos correlativos. Y tampoco faltan en Tomás positivos puntos de apoyo para creer que «*esse*» no puede significar aquí otra cosa que la existencia. Vamos a esbozar brevemente algunas razones.

1.- Para Tomás, «esencia» y «ser» son en las creaturas una composición de potencia y acto. Así lo enseña, como antes se ha dicho, en todas las fuentes principales. El «*esse*» es el acto. ¿Qué entiende aquí por acto? Nos lo dice él mismo: el acto de la existencia de la esencia, por el cual, precisamente, la última tiene existencia real en la creación [275]. En este sentido es la «*essentia*» aquello que existe, «*quod est*», y la existencia, aquello por lo cual existe, «*quo est*».

2.- Además, Sto. Tomás caracteriza el «*esse*» en la creatura como algo recibido en la esencia, «*participatum*», de manera que la esencia como potencia, al recibir el ser se convierte en un participante real, «*fit participans actuale*», y el ser, que actúa a la esencia, es algo «recibido» [276]. Ahora bien, lo que convierte al ser creatural en «recibido» es, evidentemente, la existencia recibida de Dios.

3.- Todo esto recibe del propio Tomás otra exposición todavía más exacta por medio de su unión con el concepto causal. En la creatura se diferencian «*essentia*» y «*esse*» porque el «*esse*» no va ya implícito en la esencia, sino que se le añade como causado, en cuanto que, realizado por una causa eficiente externa, actualiza a la esencia como potencia. Lo que hace que el *causatum*

---

[274] *S. Th.*, I, 3, 6; C.G., I, 23.

[275] «*Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est propter hoc quod esse habet*» II C.G., 53.

[276] «*Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum.*» *De spirit. creat.*, a. 1: «*Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum; per ide enim quod participatur it participans actuale. Ostensum autem est quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.*» C.G., II, 53; I, 75, 5 ad 4; *De ente et essentia*, c. 5; *Quodl.*, III, a. 20.

sea un «*causatum*» es precisamente la existencia recibida de otro [277]. Y lo propio de la causa eficiente -*causa agens*- es el de la existencia a lo efectuado -*causatum*- [278], pues ella es, según Aristóteles, «*el agente de lo hecho*», «*το ποιουν του ποιουμενου*» [279]. Continuamente habla aquí Tomás del «*esse*» en el sentido de existencia.

4.- La objeción, muy consoladora para muchos: Tomás no habló nunca de una *compositio* o *distinctio* de «*essentia*» y «*existentia*», sino únicamente de «*essentia*» y «*esse*», contiene parte de verdad y parte de error.

Es cierto que el Aquinate nunca incluyó en la fórmula la expresión «*existentia*». Y todavía hoy se puede sostener la opinión -nosotros mismos somos partidarios de ella- de que el «*esse*» expresa el ser actual de la creatura mejor que el término abstracto «existencia». Pero es un error afirmar que Tomás no dio nunca formal y expresamente a «*esse*» el sentido de existencia. Ciertamente se lo dio. Todo el mundo sabe por la Lógica aristotélica y la común que las dos cuestiones: «*quid est*» y «*an est*» enfrentan gnoseológicamente la esencia y la existencia de la cosa. Ahora bien: Tomás equipara precisamente la fórmula «*quid est*» y «*an est*» a la de «*essentia*» y «*esse*» [280]. Todo el mundo sabe también que, en la teoría de la demostración, la prueba esencial de una cosa se expresa por «*quid est*» y la prueba existencial de la misma, ora por «*quia est*» y «*quod est*», ora por «*an est*». En total concordancia con esto, enseña Tomás que, puesto que en la creatura «*essentia*» y «*esse*» son diversas, la «prueba esencial» y la «prueba existencial» en la misma creatura tienen que ser también diversas [281]. De acuerdo con esto está también cuando aún acentúa expresamente que el «*esse*» en la creatura equivale a la cuestión de si una cosa tiene realidad en la naturaleza: «*an esse habeat in rerum natu-*

[277] «*Si igitur esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio.*» I, 3, 4.

[278] «*Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum.*» C.G., II, 53; I, 22; *De ente et essentia*, c. 5.

[279] IV *Met.*, c. 2 (Did., II, 515, 9).

[280] «*Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est.*» *Quodl.*, II, a. 3.

[281] «*In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas ejus est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis quid est, et quia est.*» *In II Anal. Post.*, lect. 6.

ra» [282]. Añadamos todavía que el Maestro, precisamente cuando pone como diversos entre sí la «*essentia*» y el «*esse*» en la creatura, sitúa expresamente el «*esse*» en el orden de la existencia: «*in genere existentiae*» [283].

Como resultado de nuestras consideraciones, tanto negativas como positivas, tenemos, pues, lo siguiente: El «*esse*» en la fórmula «*essentia*»-«*esse*» no puede en modo alguno significar otra cosa sino el ser existencial.

Con esto se cierra el círculo de nuestra demostración en este sentido: Frente a Dios, según Sto. Tomás, toda creatura, incluso la más perfecta, como el ángel y el alma, está, en su naturaleza realizada, realmente compuesta de esencia y ser, porque toda cosa que existe como creatura ha recibido su ser de Dios, causa primera. Esta composición de *essentia* y *esse* es idéntica a la composición de *essentia* y *existentia*. Por consiguiente, Sto. Tomás ha enseñado efectivamente la distinción real de esencia y existencia en las creaturas.

III.- Lo que vamos a decir sobre el carácter eminentemente metafísico de la distinción real, quisiéramos iniciarlo con una delimitación.

Esta delimitación no debiera ser inútil. La literatura adversaria nos ha aleccionado bien sobre ello. Esta delimitación pretende trazar fronteras en dos sentidos. La expresamos por medio de las dos preguntas siguientes: ¿Dónde comienza la distinción real? ¿Qué relación guarda con la de materia y forma? Presiento y temo que la primera pregunta va a ser de momento, para el lector, incomprensible. Tal vez incluso motivo de tropiezo. Si la composición real corresponde a todo lo creado en cuanto tal, ¿no es natural que empiece con todo ser creatural y acabe asimismo junto con él? Lo siguiente justificará, sin embargo, ambas preguntas.

Ya los escotistas intentaron poner una trampa a la distinción real en el sentido siguiente: si toda creatura está compuesta de esencia y existencia como de dos cosas realmente diversas, entonces preguntamos nosotros: ¿uno de los componentes o ambos son simples o compuestos a su vez? Si son simples, resulta que no toda creatura es compuesta; si son compuestos, hacemos nuevamente la misma pregunta respecto a sus componentes, y así podemos seguir hasta el infinito. Evidentemente, la primera pregunta que hemos hecho arriba: ¿dónde comienza la distinción real?, tiene un sentido muy práctico y actual.

---

[282] *De ente et essentia*, c. 4. Lo mismo en C.G., I, 22, donde equipara el «esse» al «quod sit» de la cosa real.

[283] «*Secundum commune sapientium dictum, necessarium est quod omne i. e. primum totum, quod per demonstrationem demonstratursoluciónit ipsum quia est, nisi forte aliquis dicat quod hoc ipsum quia est sit substantia alicujus rei. Hoc autem est impossibile. Hoc enim ipsum quod est esse non est substantia vel essentia alicujus rei in genere existentis.*» *In II Anal. Post.*, lect. 6.

Cayetano redujo, con razón, la objeción escotista a un supuesto completamente falso [284]. Siempre el mismo *sophisma elenchi*, tanto ya en Escoto como más tarde en Suárez: como si la esencia y la existencia fueran dos cosas, «*duae res*». Según Sto. Tomás, la «cosa» surge precisamente de la esencia y la existencia. Y ya Alejandro de Hales y S. Buenaventura observaron profundamente que los dos componentes: esencia-existencia no eran dos «*entia*», sino dos «*principia entis*»; es decir, que por sí solos, antes de su unión, no tienen en el orden real de la naturaleza absolutamente ningún ser, porque no tienen existencia. Pero en la unión, en la cual la existencia actualiza a una esencia y la esencia es actualizada por la existencia, constituyen ambos fundamentalmente la «cosa natural» *in linea entis*. Ahora bien: lo que en el orden real de la naturaleza existe en sí y por sí es solamente la substancia, puesto que el accidente, como *ens-entis*, sólo tiene existencia en la substancia, es decir, indirectamente, y la esencia y la existencia, como acabamos de decir, tampoco tienen ser «de cosa natural» más que en su mutua unión, es decir, en la substancia, y, por tanto, también indirectamente o *per reductionem ad substantiam*. Así, tenemos como resultado la siguiente respuesta a la pregunta: ¿dónde comienza la composición real de esencia y existencia? Comienza siempre con la existencia de una cosa natural, es decir, de una substancia; nunca antes. Por tanto, directamente, sólo las substancias creadas están compuestas de esencia y existencia. Indirectamente, en cambio, también los accidentes y los principios de la substancia, los cuales tienen su existencia en la substancia. Todo esto era ya doctrina de Sto. Tomás [285].

La delimitación entre la distinción real y la composición de materia y forma. Ya hemos hecho notar arriba con qué rigor distingue Tomás entre ambas [286]. Pero todavía tenemos que exponer con más exactitud el sentido de esta distinción. Sólo eso podrá hacernos ver con claridad el carácter eminentemente metafísico de la distinción real. Como Alejandro de Hales, Alberto Magno, Rupella y Buenaventura, da también Tomás al «*quod est*» y «*quo est*» diversos significados. El «*quod est*» puede significar tanto el *suppositum* de una cosa natural como su esencia. El «*quo est*» designa unas

[284] En «*De ente et essentia*», q. 10 (Ed. Lugduni, 1572, p. 177).

[285] «*Dicendum quod omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione, eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum...; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent; similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse.*» *Verit.*, q. 27, a. 1 ad 8.

[286] C.G., II, 54: «*Quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse.*»

veces la esencia por medio de la cual una cosa es algo determinado; otras, sólo la forma que da ser a la materia; otras, la existencia, «*esse*», por medio de la cual la esencia es actualizada, es decir, recibe ser [287]. Así, pues, de todos estos significados, aquella *compositio* de «*essentia et esse*» o «esencia y existencia», es sólo uno entre varios. Y ella misma es diversa de la *compositio materiae et formae*. Es cierto que ambas pertenecen al terreno del acto y la potencia, porque igual que la materia es a la forma como la potencia al acto, así la esencia es a la existencia [288]. Pero hay una gran diferencia. Porque la esencia y la existencia como potencia y acto dividen al ser como tal, «*dividunt ens commune*» [289], puesto que son los principios o componentes de la substancia creada en general y en absoluto, «*sunt prima principia in ordine substantiae*» [290], pues sólo por medio de la existencia como acto de la esencia surge el ser creatural-substancial. Por eso la *compositio* de esencia y existencia corresponde a todos los seres creados, espirituales y materiales. En cambio, la materia y la forma no constituyen más que los componentes de la substancia material: «*dividunt substantiam materialem*» [291]; son únicamente los primeros principios de la substancia corporal, «*sunt prima principia in genere substantiae mobilis*» [292]. Con esto queda dicho, al mismo tiempo, que el «*quod est*» o la esencia en la creaturas espirituales está de manera completamente diversa que en las materiales, conviniendo, no obstante, en ambas en un punto. En las cosas compuestas de materia y forma, el «*quod est*» o esencia no es ni la materia sola ni la forma sola, sino el todo resultante de ambas [293]. Por consiguiente, la esencia misma está aquí ya compuesta de diversos, «*ex diversis*», de partes esenciales, «*ex aliquibus quae sunt partes quidditatis*

[287] I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; C.G., II, 54.

[288] «*Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia (essentia) et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu.*» C.G., II, 54.

[289] Ib.

[290] *Quodl.*, III, a. 20.

[291] «*In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae; prima quidem ipsius substantiae (essentiae), quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis.*» C.G., II, 54.

[292] «*Dicendum quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis.*» *Quodl.*, III, a. 20; idem C.G., II, 54.

[293] «*Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum "quod est".*» C.G., II, 54; id. I. *Sent.* d. 8 q. 5 a. 2; *De ente et essentia*, c. 4.

ipsius» [294], o, como había dicho Alejandro de Hales: «*ex aliis*», de elementos «extraños»: Totalmente diversa es la realidad en las substancias espirituales creadas, como el ángel y el alma. Son formas simples, inmateriales, y, por tanto, de suyo no compuestas. Por consiguiente, aquí la forma es toda la esencia, todo el «*quod est*». Mas, por cuanto son creadas y no tan simples como Dios, están siempre en potencia para la existencia, y, por consiguiente, constan también de acto y de potencia [295], «*habent permixtionem potentiae*», porque «esencia» y «existencia» no se identifican en ellas como en Dios [296]. Ahora bien: como las substancias espirituales creadas son formas simples, es decir, que no tienen en sí partes esenciales, no constan, como las substancias corporales, de diversos, «*ex diversis*». Mas como quiera que también ellas están en potencia para la existencia -*esse*-, se puede afirmar que están compuestas de sí y de otra cosa: «*ex seipso et alio*» [297]. Así, pues, aunque el «*quod est*» o esencia se diferencia por completo en las substancias corporales y en las espirituales, en ambos casos está, sin embargo, en potencia para la existencia, y, por consiguiente, a diferencia de Dios, está compuesta de acto y potencia [298].

Según parece, al principio Sto. Tomás sólo había admitido en las substancias corporales la distinción real entre la esencia y el *suppositum* [299]. De aquí procede el que, en la «*Summa contra gentes*», nos presente la composición de esencia y existencia como la única que se da en los ángeles y en las almas [300]. Sólo más tarde llegó a adquirir la convicción de que esta profundísima distinción real de esencia y existencia tenía que llevar necesariamente en pos de sí, incluso en las substancias espirituales creadas, otra segunda composición: la de esencia y *suppositum* [301]. Esto nos explica en Sto. Tomás por qué en sus primeros tiempos, especialmente al hablar de los ángeles y las almas, no distingue siempre la esencia y el *suppositum* tan rigurosamente como más tarde.

---

[294] I *Sent.*, d. 8 q. 5 a. 2 y ad 1; *Quodl.*, II, a. 3.

[295] «*Et quia omne quod non habet aliquid a se est possibile respectu illius esse et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenitur potentia et actus secundum quod ipsa quidditas est possibilis et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus et de "quo est" et "quod est" et similiter in anima.*» I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2.

[296] *De ente et essentia*, c. 4.

[297] *Quodl.*, II, a. 3 ad 1: «*Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, quantum eorum quidditas non componitur ex diversis; sed tamen advenit ibi compositio horum duorum sc. quidditatis et esse.*» I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2 y ad 1.

[298] *De ente et essentia*, c. 4.

[299] *S. Th.*, I, q. 3, a. 3.

[300] C.G., II, 54.

[301] *Quodl.*, II, a. 4.

Lo que en el Aquinate da a la distinción real entre esencia y existencia un carácter eminentemente metafísico es el principio: esencia y existencia dividen el ser en cuanto tal, «*dividunt ens commune*». Por tanto, según él, la distinción real pertenece al reino absolutamente metafísico. Con eso quedaba resuelta para él una segunda cuestión discutida, en contra de Avicenna y de Moisés Maimónides, a saber: la existencia de la substancia creada no es un ser categorial, ni un *accidens praedicamentale*, sino únicamente un *accidens logicum*; en otras palabras, pertenece en el orden de la predicación, al *quintum praedicabile*. Sobre esto llamó la atención Tomás repetidas veces, haciendo en ello gran hincapié. Sólo de Dios, en quien esencia y existencia se identifican, se predica la existencia esencialmente, como ya había dicho Boecio. A ninguna creatura corresponde la existencia, puesto que todas reciben la suya de Dios, ni como concepto genérico ni como concepto diferencial. Está fuera de la esencia de la creatura: «*aliquid non existens de essentia rei*», no entra en la definición de la creatura: «*non ponitur in definitione creaturae*». «Sócrates existe» quiere decir que la existencia corresponde a Sócrates como predicado accidental [302]. No obstante, la existencia de la substancia creada pertenece a la misma substancia realmente existente, y, por tanto, no es un «*accidens ontologicum*», puesto que es la actualidad de la substancia o esencia misma [303], como un coprincipio de la esencia realmente constituida [304].

Como quiera que en lo que antecede hemos hecho referencia al Comentario del Aquinate sobre el cuarto libro de la Metafísica, de Aristóteles, parécenos éste el lugar oportuno para interpretar un pasaje del IV *Met.*, lect. 2 [305], que el meritísimo Fr. Pelster, S.J., ha considerado como una prueba concluyente, sacada de Sto. Tomás, contra la distinción real.

En primer lugar, dejemos hablar al mismo Pelster. Dice así: «*Pero en los pasajes en que Tomás se ocupa de la cuestión de la "distinctio realis" o "rationis", rechaza claramente la distinción real. Principalmente en Metaph., l. 4, lect. 2. Siguiendo a Aristóteles y Averroes, da aquí contra la distinción*

[302] «*Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia (essentia) rei, quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde paraticipatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et "quid est". Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem "an est" est accidens; et ideo Commentator dicit... quod ista propositio "Socrates est", est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis.*» *Quodl.*, II, a. 3; además: C.G., II, 53; *Pot.*, q. 5, a. 4 ad 3; *In IV Met.*, lect. 1.

[303] *Quodl.*, II, a. 3 ad 2.

[304] *In IV Met.*, lect. 1.

[305] En la edición Vivès: IV *Met.*, lect. 1: «*Hic procedit ad ostendendum*» (t. 24, 466).

real exactamente las mismas pruebas que dan Alberto Magno, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Pedro de Auvergne e innumerables otros. Esta lectio tiene tal fuerza demostrativa que hasta hoy no se ha hecho ni un solo intento serio para interpretar este pasaje de otro modo. La explicación en boga desde Hourcade, que también hace suya R.G. (Roland-Gosselin), según la cual Tomás sólo habría pretendido negar que el "esse" fuera un "accidens" o una segunda naturaleza, parece absolutamente insuficiente. ¿Qué tomista se atrevería a interpretar toda la lección, frase por frase, en el sentido de que la distinción real no es rechazada?» Tales son las palabras de Pelster [306].

Yo me atrevo, aunque no me considero en ello el primero, a dar a la célebre lección un sentido completamente diverso del que le da Pelster. Y mi intento de refutar a Pelster ha de ser completamente serio. Claro está que no puedo exponer al lector, frase por frase, toda la lección. Pero esto tampoco lo ha hecho Pelster. Con todo, podrá el lector, examinando y comprobando el texto, frase por frase, en Aristóteles y en Sto. Tomás, comprender y valorar rectamente lo que voy a decir en los puntos siguientes.

1.- ¿Cuál es la auténtica cuestión principal que Tomás trata en aquella *lectio* 2, en estrecha correspondencia con Aristóteles? Es en ambos, Aristóteles [307] y Tomás, la conocida tesis: «*ens re est unum*». Ambos apoyan la tesis en los razonamientos siguientes: el ens -*ον*- tiene que ser realmente lo mismo que el *unum* -*εν*-, porque ni el *ens* puede añadir algo real al «*unum*», ni el *unum* puede añadírselo al «*ens*», pues todo lo añadido sería, a su vez, un *ens* y un *unum*. Esta es también la razón de que ambos, el *ens* y el *unum*, dividan siempre la generación y la corrupción de las cosas. Asimismo son el *ens* y el *unum* una misma cosa que constituye a toda substancia, y, por consiguiente, le corresponde *per se* [308]. La tesis y sus pruebas son indiscutibles, porque el *ens transcendentale*, concebido ontológicamente como síntesis de toda realidad, no puede diferenciarse realmente de ninguna otra cosa, puesto que abarca, *ut sic*, toda realidad. Pues bien, esta tesis y sus pruebas las ha encontrado Pelster, fuera de Tomás, también en Averroes, en Enrique de Gante, en Godofredo de Fontaines..., es decir, en los adversarios de la distinción real.

Pero esta argumentación tiene un fallo muy considerable. Permítasenos hacer una pregunta muy importante y necesaria: ¿Expresan ambos principios: «*ens re unum*» y «*essentia re existentia*» lo mismo? Tal es la opinión de Pelster. En realidad, son dos tesis completamente diversas. Esto lo podía

[306] «*Scholastik*», Virteljahrschrift für Theologie und Philosophie, III Jahrg. (1928), p. 265.

[307] La lectio 2 *In IV Met.* corresponde en la edición Didot de Aristóteles a III *Met*, c. 2 (II, 500, 41-501, 20). En la edición de Berlín, vid. IV *Met.*, c. 2, 1003-4.

[308] Aristóteles, III *Met.*, c. II (II, 500, 41-501, 20). En la edición de Berlín, 1003; Sto. Tomás, l. c.

haber conocido Pelster, aunque sólo fuera por el hecho de que todos los defensores de la distinción real suscriben plenamente, y sin excepción, hasta el día de hoy, en unión de Tomás y Averroes, la primera tesis, *ens re unum*, junto con sus pruebas, mientras que rechazan con toda decisión la segunda tesis -*essentia re existentia*-. En cualquier manual tomista se encuentra el principio de que el ser es realmente lo mismo que lo uno, de lo cual sólo se distingue lógicamente. Pero he aquí una razón más profunda: la diferencia entre ambas proposiciones salta poderosamente a la vista, si se tiene en cuenta que no se puede disputar sobre la relación entre esencia y existencia antes de saber bien que el ser es indivisible, que no puede ser «no ser», es decir, que es uno -*unum*-. Si no queda esto bien sentado, ni tendrán sentido alguno los conceptos «esencia» y «existencia», ni se podrá determinar nada acerca de sus mutuas relaciones sobre si se diferencian realmente o sólo lógicamente. La proposición «*ens re unum*» equivale a nuestro actual principio de identidad, entendido ontológicamente, el cual proclama la unidad del ser, y es, después del de contradicción, el primer principio, sobre el que luego se apoyan todos los conceptos y proposiciones. Yo pienso que dos principios de los cuales el segundo depende en toda su valoración del primero y lo presupone tienen que ser forzosamente diversos entre sí. Con esto queda al mismo tiempo demostrado que aquellas pruebas que Aristóteles y Tomás adujeron en favor de la identidad real del *ens* y del *unum*, y que Pelster ha aducido en pro de la identidad de esencia y existencia, atribuyéndoles un valor decisivo para su tesis, no tienen absolutamente nada que ver con esta cuestión. La argumentación de Pelster se basa en la confusión de dos tesis totalmente diversas.

2.- ¿Cuál puede ser la razón más profunda de esta confusión? Pelster ha dado a la distinción real tomista entre esencia y existencia un sentido completamente erróneo. La entiende como una distinción entre «*ens*» y «*ens*» o entre «*res*» y «*res*», mientras que los tomistas afirman que el *ens* no surge sino de la unión de la esencia y la existencia, como dos realidades. De aquí la equiparación que Pelster hace de la tesis tomista con el principio *ens re unum.* Continuamente han alzado la voz los tomistas, junto con De María, S.J., contra esta errónea interpretación de su tesis. Ya Alejandro de Hales, Rupella y Alberto Magno, a quienes Pelster tampoco hace justicia, apartaron de sí esta concepción de la distinción real. Exactamente lo mismo hizo Tomás. Explica, es verdad, que la denominación de *ens* procede, en su orgien, del *actus* de la existencia, pero que también abarca la esencia [309]. Ya he demostrado antes que Sto. Tomás nunca llama a la existencia «*ens*», sino únicamente «*esse*».

[309] «*Et ideo hoc nomen ens, quod, imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.*» Ib. lect. 2 (24, 467).

Pero el que atribuyó a los tomistas una distinción entre esencia y existencia en el equivocado sentido de distinción entre *ens* y *ens* o entre *res* y *res* fue Suárez [310]. Él es el que parece haber impulsado a Pelster por el extraviado camino que le llevó a su fatal confusión. Y con esto queda ya tratada la parte principal de la célebre *lectio* 2.

3.- Sto. Tomás incluyó en su lección la prueba de la esencia y la existencia sólo de paso, pero tampoco sin antecedentes. Lo hizo con referencia a Avicenna. Éste, como Tomás mismo observa al acentuar la distinción real entre esencia y existencia, había considerado la «unidad», es decir, el *unum*, y la «existencia» como un accidente, algo así como una segunda naturaleza que se añadiera al ser, como un «*additum*» del ser [311]. Tomás tenía que reaccionar contra esto, pues, con esta teoría, Avicenna amenazaba la tesis principal, que hemos expuesto arriba: «*ens re est unum*». ¿En qué sentido reaccionó? ¿Negó la distinción real de Avicenna? Al contrario; Tomás dice expresamente: «*Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae*» [312]. Manteniendo firme la tesis principal «*ens re unum*», niega que el «*unum*» y «*esse*»-existencia sean accidentes, y admite, no obstante, la opinión de Avicenna: la esencia y la existencia son realmente diversas, y, por cierto, en este sentido: El *ens* consta de *essentia* y *esse* (existentia) como de dos principios constitutivos. Esta es exactamente la doctrina tomista sobre la distinción real. Tampoco aquí Sto. Tomás, al contrario de Avicenna y de Suárez, expresa la existencia por «*ens*», sino por «*esse*». En otros pasajes llama a esta composición de «*essentia y esse*» en las creaturas, a diferencia de Dios, expresamente *realis* [313]. Por consiguiente, Tomás fue siempre constante consigo mismo en cuanto al contenido doctrinal y en cuanto a la terminología.

¿Qué es, pues, lo que sucede con la célebre *lectio* 2, de Sto. Tomás, que Pelster ha considerado como inexpugnable baluarte de la identidad de la esencia y la existencia? Nuestra respuesta es la siguiente: Allí donde Pelster ve en Sto. Tomás la negación de la distinción real y donde encuentra pruebas irrefutables en favor de esta negación -cuestión principal de la lección 2-, Sto. Tomás no habla de la esencia y existencia. En los pasajes en que trata de paso el problema de la esencia y existencia mantiene su opinión de la distinción real, en completo acuerdo con su doctrina y terminología. Sírvase el lector compulsar y examinar personalmente la *lectio* 2, y vea si hemos violentado

[310] *Disp. Met.*, disp. 31, sect. 1, n. 3; sect. 6, n. 1.

[311] Sto. Tomás, ib. Vid. también M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas* (1907), p. 151 ss., 512, 532.

[312] Ib. 24, 467.

[313] *Verit.*, q. 27 a. 1 ad 8; *In lib. Boëthii de hebdom.*, c. 2 (Vivès, 28, 473-474).

el texto [314].

Comprenderá el lector que, para terminar, hagamos referencia, una vez más, a la doctrina del acto y la potencia, que señala la esencia del tomismo. Ninguna cuestión está tan enraizada en esta doctrina como la que al presente nos ocupa. Sólo a la luz de esta misma doctrina puede ser justamente valorada la posición del Aquinate. Ella es la que da a la distinción real su profundidad. Ciertamente, toda efectiva composición en la creatura se basa en el acto y la potencia, porque sin ellos no es posible ninguna multiplicidad ni pluralidad. Pero la dualidad real de esencia y existencia en la creatura es la más profunda, porque es la más trascendental, porque divide el ser en cuanto ser: «*dividunt ens commune*»; porque el «*quod est*» y «*quo est*» siguen a la potencia y al acto, no en este sentido o en el otro, sino absolutamente y como tales, «*consequuntur potentiam et actum in quantum hujusmodi*» [315]. Ni Del Prado, O.P.; ni De María, S.J.; ni Silvestre Mauro, S.J.; ni Cayetano, O.P.; ni el agustiniano Egidio Romano..., ninguno de éstos fue el primero en atribuir a la distinción real importancia fundamentalísima. Fue Sto. Tomás mismo. Por medio de su doctrina del acto y la potencia, y con esta doctrina, dio también Tomás a la distinción real aquella rigurosa precisión que tiene en él. El reproche de que los tomistas, con su «*essentia*» como «*potentia*», han designado frecuentemente no la esencia actualizada, sino la meramente abstracta, no afecta, a buen seguro, a Tomás personalmente, puesto que él opone la esencia y existencia como «*actuale participans*» al «*participatum*» [316]. Así como el que conoce es, al mismo tiempo, pasivo en el acto de conocer, porque recibe el objeto, no de sí mismo, sino de fuera, así la esencia actualizada por la existencia es siempre, al mismo tiempo, pasiva, porque recibe de la existencia su actualización en la creatura [317]. A la posterior distinción suareziana, según la cual el ser creado sería ciertamente *ab alio*, recibido de Dios y, por consiguiente, no *irreceptum ab alio*, pero no sería recibido necesariamente en un sujeto, en una esencia como potencia, había dado ya Sto. Tomás la respuesta. El ser recibido de Dios tiene que ser recibido en algo como en un sujeto [318], tiene que ser, al ser recibido en la esencia específica

[314] Hasta ahora no he visto ninguna refutación de mi interpretación. El P. Descoqs, S.J., que con tanta frecuencia pasa sobre cuestiones tomistas importantísimas en ademán de triunfo con «botas de siete leguas», ha mencionado de mala gana mi interpretación; pero no ha hecho el menor intento de refutarla. Vid. *Archives de Philosophie*, v. X, cah. IV, p. 218 ss.

[315] C.G., II, 54.

[316] C.G., II, 53.

[317] *De ente et essentia*, c. 4.

[318] «*Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum.*» *De spirit. creat.*, a. 1.

determinada [319], medido y limitado [320] por ella, sin lo cual no es posible la multiplicidad ni la diversidad de las cosas [321]. Así, pues, la distinción real fundamenta también la innegable y efectiva multiplicidad de las cosas, en oposición al monismo.

Cada cual puede opinar acerca de esta cuestión como mejor le parezca. Tiene derecho a ello. Sin embargo, para quien niegue la distinción real siempre será un hueso duro de roer el principio siguiente: Puesto que Dios no tiene ser recibido, la esencia y la existencia son en Él real y conceptualmente idénticas; puesto que la creatura tiene ser recibido, y, por consiguiente, es *ab alio*, la esencia y la existencia son en ella realmente idénticas, pero conceptualmente diversas. ¿Quién puede concebir que una distinción tan eminentemente real, como la que hay entre Dios y la creatura, solamente dé lugar a una distinción conceptual en el orden del conocimiento? [322] A mi modo de ver, fue éste el motivo de que Liberatore, S.J., acabara pasándose a los defensores de la distinción real.

[319] «*Dicendum quod esse substantiae spiritualis est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatae speciei.*» Ib. ad 15.

[320] «*Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis; unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus.*» I, 75, 5 ad 4; lo mismo en *De ente et essentia*, c. 5, donde habla de lo *receptum* y *limitatum* y *finitum* «*ad capacitatem naturae recipientis.*»

[321] C.G., II, 52; *Verit.* q. 21, a. 6.

[322] Vid. Fuetscher, *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. 56, p. 613.

9.8. La creación del mundo

La ascensión desde la creatura hasta Dios, que da a nuestro conocimiento de Dios carácter analógico, pone a Dios, como ser primero y absoluto, frente a la creatura, como ser recibido. Esta oposición radica, en último término, en la identidad de la esencia y la existencia en Dios y en su distinción en la creatura. De esta manera se opone Dios, como lo único absolutamente simple, a toda creatura, como múltiple, y, por tanto, compuesta. Por eso, tampoco la creación de la nada puede explicarse si no es a base de la diversa proporción de la esencia y existencia en Dios y en la creatura, puesto que la creación significa la producción de lo mucho por la actividad de uno. Así hay entre todos estos problemas una conexión profunda. Cuán profundamente penetra la doctrina del acto y la potencia, incluso en el problema de la creación, puede verse en lo que sigue.

La creación de la nada es un pilar fundamental de la filosofía cristiana. En realidad, fue la *creatio* la que dió a la creatura el nombre que la distingue. Ella es la que otorga a los problemas fundamentales una luminosa conexión. Acaso haya tenido razón el cardenal González, O.P., al escribir: «*Los errores y las lagunas y vacilaciones, a primera vista incomprensibles, que con frecuencia se encuentran en los escritos de Platón y de Aristóteles, se deben, en gran parte, a que les faltaba la idea de la creación*» [1] . R. Jolivet expresa el mismo pensamiento. Según él, la creación es un elemento doctrinal que lo domina todo: «*La notion de création se trouve ainsi dominer toute la pensée philosophique*» [2]. Nos daremos una idea aproximada de la importancia de la doctrina de la creación si consideramos, con H. Pinard, S.J. [3], que de las tres principales teorías sobre el origen del mundo: dualismo, panteísmo y creacionismo, la última, bien entendida, derrota por completo a las otras dos. Si Dios, el absolutamente inmutable, ha producido todo lo que existe, con excepción de sí mismo, y lo ha producido de nada [4], dando, por consiguiente, el ser a todo, queda desplazado el dualismo con dos o más principios originales no producidos. En tal caso, derrúmbase también el panteísmo, que, a pesar de su casi increíble polimorfismo, en realidad identifica siempre a Dios y al mundo. No hay abismo más profundo que el que se abre en la *creatio* entre el ser primero, perfecto, inmutable, divino, y el ser creatural, efectuado de la nada por Dios. El ser creatural, por haberlo recibido todo, se opone, como esencialmente potencial, a Dios, *actus purus*.

---

[1] *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin.* Trad. de Nolte, Regensburgo, 1885; t. II, p. 75.

[2] «*Aristote et la création*», *Rev. des Sciencies Phil. et Théol.*, 1930, p. 332.

[3] *Dict. Apol. de la Foi cath.* (1911); «*Création*», col. 723.

[4] Santo Tomás, I, 45, 1 ad 3.

El proceso evolutivo del creacionismo, dentro del campo científico, fue sobremanera fatigoso y confuso. Una lucha de más de mil años contra el dualismo y el panteísmo. La historia de este proceso evolutivo está aún por escribir. Nosotros tampoco vamos a escribirla. Sobre el desarrollo de la idea de la creación en la época patrística ha trazado H. Pinard, S.J., líneas fundamentales, de muchísimo valor, con un gigantesco acopio de fuentes [5]. Pero la oscuridad sigue flotando todavía sobre la posición de la filosofía griega ante esta cuestión, y, por consiguiente, también sobre la otra cuestión: La creación de la nada, considerada históricamente, ¿es un problema solamente cristiano? Los paganos ¿no conocieron siquiera esta cuestión? No estará de más que hagamos aquí un breve bosquejo histórico del problema antes de exponer la doctrina de Sto. Tomás.

El creacionismo en la filosofía griega

En lo referente a nuestra cuestión, sólo podemos tener en cuenta tres escuelas: la antigua filosofía ática, la especulación judaico-alejandrina y el neoplatonismo.

a) El creacionismo en la escuela ática

Aquí sólo nos interesan dos grandes nombres: Platón (427-347) y Aristóteles (384-322). Pero también aquí podemos limitar el campo. Por manera extraña, en el problema de la creación se queda Platón, que, por lo demás, se acercó en muchos puntos a las ideas cristianas, muy atrás con relación al Estagirita. Santo Tomás cuenta, ciertamente, a Platón entre los defensores de la *creatio* [6]. Pero Platón no es en esto más que un tímido acompañante de Aristóteles. En torno a éste gira toda la secular disputa. ¿Cuál puede ser el motivo? En primer lugar, sin duda, los principios metafísicos del Maestro de Estagira, que parecían ser extraordinariamente favorables a la *creatio*. Pero todavía hay otra razón. Ambos, Platón y Aristóteles, enseñan la existencia de una materia eterna, que, siendo, según ellos, sujeto de la producción, es considerada justamente como improducida; porque lo que se da por supuesto para una producción no puede ser producido en esta misma producción. Pero, mientra que Platón, como adversario de la eternidad del mundo, afirma que éste es formado en el tiempo por la divinidad, que utiliza para ello la materia, Dios se manifiesta, en su teoría, más como mero formador del mundo que en la de Aristóteles, el cual afirma que el mundo, a pesar de ser eterno, depende de Dios. Acaso se explique así el que Aristóteles se acerque mucho más que

[5] Vid. *Dictionaire de Théol. catholique*, 1908: «*Création*», t. II, 2058 ss.
[6] *S. Th.*, I, 44,1; *Pot.*, q. 3 a. 5.

Platón a la idea de la crreación. Lo cierto es que toda la histórica discusión gira en torno a Aristóteles, del cual nos vamos a ocupar exclusivamente a continuación.

Ningún genio ha creído jamás haber dado solución a todos los problemas. Muchas veces vacilaron en sus nobles esfuerzos y luchas por alcanzar la verdad, sin atreverse a dar el último paso, y dejaron para otros la victoria contenida ya en sus propios principios. Tampoco el genio ha superado siempre el espíritu de su época y la cultura de su pueblo. Acaso Aristóteles, uno de los genios mayores entre los grandes, pertenezca, en lo referente a la creación, a estos últimos.

En primer lugar, unas palabras acerca del juicio cristiano sobre Aristóteles. Ya en la Edad Media se dividían las opiniones acerca de la actitud adoptada por el Estagirita ante la *creatio*. No fueron sólo los agustinianos quienes le negaron la idea de la creación; tampoco los tomistas posteriores se mostraron concordes en esta cuestión histórico-crítica. Con un rigor casi llamativo negó Juan de Sto. Tomás, O.P., (1589-1644), la idea de la creación en Aristóteles [7]. También los historiadores modernos y aquellos que se han ocupado especialmente de nuestra cuestión están generalmente de acuerdo, a pesar de otras divergencias de opinión, en que: Aristóteles no tuvo ningún conocimiento consciente de la creación de la nada. Nombramos, entre otros, a Gredt, O.S.B. [8]; González, O.P.; Matías Schneid [9]; Garrigou-Lagrange, O.P. [10]; Sertillanges, O.P. [11]; Jolivet [12], Hafner [13], Carl Werner [14], Maritain [15], J. Chevalier [16], Ch. Lévêque [17], L. Rougier [18], J. E. Erdmann [19], H. Ritter [20], Ed. Zeller [21],

[7] «*Quare generatio necessario supponere debet creationem nec poterunt res primo incipere per motum; in quo hallucinati sunt aliqui antiqui Philosophi, et Aristoteles ipse, qui, existimantes non dari alium modum producendi res quam per motum et generationem, inciderunt in illud inconveniens de aeternitate mundi.*» *Phil. Nat.*, P. II, q. 1 a. 5 (Ed. Vivès, 553).

[8] *Elem. phil.*, n. 834.

[9] *Naturalphilosophie* (1890), p. 345 ss.

[10] *Dict. apol. de la Foi cath.*: «Dieu» (1307).

[11] *Saint Thomas d'Aquin*, I, 281.

[12] «*Aristote et la notion de création*», *Rev. d. Sciences Phil. et Théol.* (19em. année), 1930, p. 5-50 y 209-235. Dos artículos sumamente interesantes.

[13] Grundriss d. Gesch. d. Phil., p. 164.

[14] «*Aristote et l'Edéalisme platonicien*». París, 1910, citado por Jolivet, p. 6.

[15] «*La Philosophie Bergsonienne*» (2em éd.) París, 1930, p. 426.

[16] «*La notion du Nécessaire*», Appendice III, La Cronologie d'Aristote. cit. por Jolivet, p. 26.

[17] «*Le premier moteur et la nature dans le système d'Aristote*». París, 1852, p. 130.

[18] «*La Scolastique et le Thomisme*». París, 1925, cit. por Jolivet, p. 6.

[19] Grundriss d. Phil., t. I, 128 (ed. 3).

[20] *Gesch. d. Phil.*, t. III, 183 ss., 290[3]

[21] *Phil. d. Griechen*, II, Teil, 2. Abt. (4ªed.), p. 594 ss.

A. Stöckl, Überweg [22], De Wulf. La mayor parte de los citados, y los que mejor conocen el problema, afirman, sin embargo, que la creación, no sólo no habría estado en contradicción con los principios metafísicos del Estagirita, sino que, incluso, hubiera podido ser una conclusión lógica de los mismos. Pero afirman también que Aristóteles no sacó esta última conclusión.

Ciertamente la sacó Sto. Tomás de Aquino; más aún, avanzó incluso un paso más, y se la atribuyó también a Aristóteles. Según él, la doctrina de la creación se halla conscientemente representada en Aristóteles [23]. Aquí apenas hay nada que discutir. Tampoco en lo que se refiere a la afirmación de que Sto. Tomás adoptó en todas sus obras el mismo punto de vista respecto a esta cuestión [24]. Y todavía en la época moderna ha encontado poderosos aliados, no sólo en Von Hertling y en el gran conocedor de Aristóteles, Chr. A. Brandis [25], sino también en el ingenioso Francisco Brentano [26], con quien está de acuerdo E. Rolfes [27], y también debe haberlo estado el célebre Trendelenburg. La polémica entre Brentano y Zeller sobre este problema es una de las controversias más interesantes entre las modernas [28]. Santo Tomás no tiene, pues, por qué retirarse avergonzado, aun cuando en esta gran cuestión histórico-crítica se haya excedido un poco al interpretar al gran Estagirita.

Esta poderosa controversia, desarrollada con raro ingenio, ha esclarecido, ciertamente, algunos puntos oscuros, sin llegar, con todo, a una solución completa y definitiva del problema. El motivo principal de esto debe radicar en el mismo Aristóteles, que calló acerca de muchas cosas que con gusto

---

[22] Vid. überweg-Praechter, *Gesch. d. Altertums.* Berlín, 1926, p. 383 y 387.

[23] *Pot.* 3, 5; *S. Th.*, I, 2, 3; I C.G., 13; *In II Met.*, lect. 2; *In I De coelo*, lect. 21.

[24] Maritain parece poner en duda que Sto. Tomás en la *Summa Theologica*, I, 44, mantenga todavía el mismo punto de vista que en *De Potentia.* (Vid. *La Phil. Bergsonienne*, l. c.). No obstante, en I, 44, 1, se cita a Platón y Aristóteles en favor de la creación, como en otras obras.

[25] *Handb. d. Gesch. d. Griech. Röm. Phil.* Aristóteles, p. 1178 (Berlin, 1853). Vid. Zeller, ib. p. 594.

[26] «*Die Psychologie des Aristoteles*». Mainz, 1876, p. 197 ss.

[27] Vid. la controversia de Rolfes contra A. Stöckl, «*Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas*» en «*Katholik*», junio y agosto de 1894, y Rolfes, «*Ein Beitrag zur Würdigung der aristotelischen Gotteslehre*», noviembre de 1884, y la respuesta de Stöckl, en diciembre de 1884. Además, Rolfes, «*Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*», Berlín, 1892; asimismo, E. Rolfes, «*Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele*», *Jahrb. f. Phil. und speck. Theol.*, 1895, p. 375.

[28] Vid. especialmente Brentano, «*Über dem Creatianismus des Aristoteles*», Akad. der Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Kl. C. I. Heft, 1882; el mismo, «*Offener Brief an Hrn. Prof. Dr. Ed. Zeller*», Leipzig, 1883; el mismo, «*Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*», Leipzig, 1911. Contra Brentano, Ed. Zeller, «*Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*», Akad. d. Wissensch, zu Berlin, 1882, t. 49, publicado también en: Lenze E. Zeller, «*Kleine Schriften*», t. I, p. 263-290.

hubiéramos encontrado en los escritos del genial pensador. Pero tal vez este mismo silencio tenga también su razón muy significativa. Por nuestra parte, no pretendemos aquí más que exponer en tres apartados, con toda modestia, lo que nos parece probable.

Aristóteles no afirmó ni negó la creación, porque no la conoció

Después de tantos años como hace que nos venimos ocupando de la historia de la filosofía, todavía no hemos podido llegar a convencernos, y esto a pesar de ciertos reproches por parte de esforzados campeones del tomismo, de que Aristóteles adoptara conscientemente posición alguna frente a la idea de la creación. Aristóteles desconoció en absoluto la *creatio*, y, en consecuencia, ni la afirmó ni la negó. No hace aún mucho tiempo que M. Mansion expresó esta misma idea [29], y, a mi juicio, dio de lleno en el clavo. La misma opinión defienden Jolivet [30] y Maritain [31]. ¿Acaso no es también muy significativo el hecho de que, después de la gran controversia, tan brillantemente sostenida por Brentano, la crítica histórica, incluso en el campo del tomismo más riguroso, se haya apartado más y más de la tesis: Aristóteles fue un consciente defensor de la *creatio*? Para fundamentar esta nuestra primera afirmación, queremos exponer al lector, aunque no sea más que a grandes rasgos, las consideraciones siguientes:

1.- La primera se refiere a la dificultad del problema mismo. Una idea vaga de que la divinidad debía ejercer su actividad de otro modo que los hombres y, en general, las creaturas, la tuvieron ciertamente todos los pueblos paganos. Esto es indudable. Pero de aquí a una creación de la nada queda todavía un largo trecho. El problema de la creación es un problema enormemente difícil. No se trata aquí del origen de este o de aquel ser, sino, como Sto. Tomás observa infatigablemente, del nacimiento de un ser total o del ser en cuanto tal [32]. Si, al mismo tiempo, se tiene en cuenta lo difícil que es la exégesis del Antiguo Testamento sobre la cuestión, qué luchas desencadenó el concepto de «*creatio*» todavía en la época patrística e incluso en la escolástica y con qué decisión lo combatieron, a pesar del Corán, los más grandes filósofos árabes; si se considera, además, que en toda la cultura y ciencia griegas no se conocía otro origen de las cosas fuera de la *γενεσις* -la generación-, que siempre se desarrolla partiendo «de algo»; si se tiene presente todo esto, se comprenderá la dificultad del problema de la creación en

[29] Vid. *Bulletin Thomiste*, janvier-février 1927, p. 14 ss.

[30] *Aristote et la notion de Création*, Rev. des Sciences Phil. et Théol., ib., p. 233.

[31] *La Phil. Bergsonienne*, p. 426. «*C'est qu'en réalité la pensée grecque n'est pas parvenue au concept explicite de la création*».

[32] I, 44, 2.

Aristóteles. La *creatio* era para él casi como algo increíblemente nuevo. Para llegar a semejante idea hubiera sido precisa la existencia de textos claros que opusieran esta nueva manera de nacimiento a la mera *γενεσις*. ¿Era ésta la situación? Ni un solo pasaje claro puede citarse en apoyo de esto. Aristóteles guarda silencio acerca de esta nueva especie de nacimiento.

2.- Una manifestación sobre el particular sería de esperar, si la hubiera hecho, ya allí donde refuta, con su distinción entre acto y potencia [33], el célebre principio eleático: «de nada, nada se hace». Pero guarda silencio sobre el hecho de que, además de la generación como tránsito de un no ser al ser, haya todavía otro camino para salir del no ser. Son casi innumerables los pasajes en que el Estagirita se refiere al mencionado axioma. Pero jamás hace una alusión a la *creatio ex nihilo*.

3.- *A fortiori* tendría que haber manifestado su opinión acerca de una *creatio ex nihilo* cuando trata del origen de la materia prima. Ésta es un puro ser real-potencial [34]. Por ser condición previa o sujeto de toda generación, ella es ingenerada, «*αγενητον*» [35]. Sin embargo, como *ens potentiale*, según los principios metafísicos de Aristóteles, también ella tendría que ser producida, y, como no puede haber nacido por *γενεσις*, tendría que haber sido creada. ¿Sacó Aristóteles esta conclusión? Ni hablar. Existe por necesidad natural, «*εξ αναγκης*» [36]; algo semejante a lo que dice de Dios: es ser por necesidad, «*εξ αναγκης αρα εστιν ον*» [37]. Así, pues, precisamente allí donde -a propósito de la materia prima- tendría que haberse manifestado creacionista de acuerdo con sus propios principios, fracasa completamente y se nos muestra, con su *αναγκη* como auténtico griego y dualista. También nos interesaría saber si la terminología filosófica griega posee para designar «lo que ha llegado a ser» otra expresión que no sea *γιγνομενον* o alguna palabra de sentido semejante. De no poseerla -sobre esto tienen la palabra los filólogos- tendríamos aquí una prueba más de que los filósofos griegos sólo conocían la *γενεσις* y nunca pensaron en la *creatio ex nihilo*. Creemos que esto fue lo que, en efecto, sucedió.

4.- Como garantía de una consciente actitud de Aristóteles en favor de la *creatio*, se han solido citar preferentemente sus oscuras manifestaciones sobre la procedencia de las almas humanas. ¿Tenemos aquí alguna manifestación expresa, alguna alusión consciente, que se refiera a la creación?

Enfoquemos la interpretación del célebre c. 5, l. III, *De Anima* y de los demás pasajes del Estagirita relacionados con éste, sobre la naturaleza de las

[33] I *Phys.*, 8 (Did., II, 259, 10).
[34] X *Met.*, 2 (II, 586, 20); XII *Met.*, 3 (II, 614, 41); VIII *Met.*, 8 (II, 570, 36).
[35] II *Phys.*, 9 (II, 260, 20).
[36] VI *Met.*, 7 (II, 545, 8); II *Met.*, 4 (II, 494, 45).
[37] XI *Met.*, 7 (Did., II, 605, 31).

almas humanas, desde el punto de vista de Francisco Brentano. Su opinión no sólo es la del Aquinate, sino también, como dice N. Kaufmann [38], la de los más destacados aristotélicos alemanes modernos, como Trendelenburg y von Hertling. Esta interpretación acercad de la naturaleza de las almas es la más favorables a la *creatio* y, a nuestro parecer, la mejor, aunque no disipa toda la oscuridad ni resuelve todas las dudas. Según ella, acerca de la naturaleza del alma, resulta el siguiente cuadro de conjunto: Una parte superior del alma, el *νους* o espíritu, es inmaterial -*χωριςτος*-; es algo divino -*θειον*-, algo inmortal y eterno -*αθανατον και αιδιον* [39]. Este *νους* no es, como afirmaron más tarde Alejandro Aphrodisias y Averroes, un «espíritu universal», un principio separado de los individuos -*intellectus separatus*-, sino un espíritu individual-personal; también Ed. Zeller está de acuerdo con esto [40]. Este *νους* es entitativamente el alma misma, en cuanto que ésta es forma substancial del cuerpo, pues Aristóteles sólo distingue partes en el alma en el sentido de diversas esferas de actividad [41]. De todo esto se deduce: el alma humana como tal es: espiritual, divina, inmortal, eterna y personal.

¿Y qué dice Aristóteles del origen de esta alma? Dice lo siguiente: no puede haber nacido por generación, puesto que no es dependiente de una actividad corporal; por consiguiente, tiene que venir de fuera, «*θυραθεν*»: «*Según esto, sólo queda que el νους entre de fuera y que sea divino, puesto que en su actividad no tiene parte ninguna actividad material*» [42]. ¿Dice algo de la *creatio*? Nada. Y, sin embargo, tendría que haber enfrentado aquí a la *creatio* con la generación, de haber conocido aquélla. Pero nada de esto. Aquí, Brentano fue, en realidad, más allá de Aristóteles, como observa Maritain con razón [43]. Brentano se apoyó, sobre todo, en lo «divino» -*θειον*- para demostrar que el alma, según Aristóteles, fue «creada por Dios». Pero Ed. Zeller pudo contestar con razón, citando a Bonitz, que el término tan corriente «*θειον*» nunca tiene en el lenguaje aristotélico el sentido de «creado por

[38] «*Die theologische Naturphilosophie des Aristoteles*», Padernborn, 1893, p. 103, nota.

[39] *De Anima*, III, c. 4 y 5 (III, 467-8); XI *Met.*, c. 3 (II, 601, 40 ss.); *De generat. animal.*, II, c. 3 (III, 151, 43 ss).

[40] Vid. Kleine *Schriften v. Ed. Zeller* (Lenze), p. 264. Zeller no defiende lapreexistencia del *intellectus separatus*, sino la preexistencia del alma en el sentido del alma individual platónica. Ib. 266 ss.

[41] En pro de la unidad del alma habla II *De generat. animal.*, c. 6, donde al *νους* se atribuye también la regulación de la vida vegetativa; además, y sobre todo, la *Ética a Nicómaco*, I, c. 1-7; finalmente, la clásica definición del alma humana: *η ψυχη δε τουτο ω ζωμεν και αισθανομεθα και διανοουμεθα πρωτως*. *De Anima*, II, c. 2 (III, 446, 52).

[42] *λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισιεναι και θειον. ουδεν γαρ αυτου τη ενεργεια κοινωνει σωματικη ενεργεια De generat. animal.*, II, c. 3 (III, 351, 51).

[43] *La phil. Bergsonienne*, p. 435.

Dios» o producido por Él [44]. Pero ¿qué quiso decir Aristóteles con la expresión «*θυραθεν*»? No lo sabemos. Ciertamente, según él, también los espíritus son movidos por Dios, causa primera. Pero, ¿tenía ideas claras sobre el origen del ser de los espíritus? ¿Manifestó en algún lugar su opinión sobre esto? ¿Sacó aquí las últimas conclusiones de su teoría del acto y la potencia, sin la cual le era ciertamente imposible llegar a una *creatio* de seres espirituales? ¿No sentó incluso el principio: en todo lo que es eterno -y al alma la llama también un *αιδιον*- no se distinguen el acto y la potencia [45], ni hay mutación alguna? [46] ¿No le contradijo, incluso, Sto. Tomás? [47] ¿No hay aquí en Aristóteles muchos puntos oscuros y sin resolver? ¿No sería más claro con sólo haber pensado en la creación? ¿No será tal vez esta falta de aplicación completa de la teoría del acto y la potencia la razón más profunda de su oscuridad, el motivo de que nunca se elevara por encima de la mera *γενεσις*? Ciertamente, Aristóteles llegó a concebir el ser como ser. Esto nos lo garantiza su definición de la Metafísica como ciencia del ser en cuanto ser [48]. Pero ¿llegó a conocer también a Dios como causa eficiente del ser en cuanto ser, en lo cual consiste precisamente la idea de la *creatio ex nihilo*? ¿Cómo se explica que cuando designa a Dios como sumo ser y verdad suma, considerándolo como fuente de todo ser y verdad -Tomás alude con frecuencia a este pasaje-, nunca logre pasar en sus explicaciones más allá del concepto de Dios como motor y causa de la generación -*γενεσις*- substancial? [49] Otro tanto sucede en el pasaje en que acentúa con el mayor rigor la causalidad eficiente de Dios. El ser y el vivir -*το ειναι και ζην*- dependen de Dios, y, sin embargo, aquí no se ve otra cosa sino la generación substancial [50]. Causa también extrañeza que hable de un tránsito del no ser absoluto al ser: «*εκ του μη οντος απλως εις ουσιαν*», sin entender tampoco por eso más que expresamente la generación, *γενεσις* [51]. Esta es, quizá, la prueba más decisiva del gran aplomo con que Aristóteles, como todos los paganos, pisaba el terreno de la mera generación, sin tener la menor idea de la *creatio ex nihilo*, que es propiamente el único origen posible partiendo del «no ser absoluto». Esto, sin embargo, no nos impide pasar a un segundo punto.

---

[44] Vid. *Kleine Schriften*, p. 268

[45] *ενδεχεσθαι γαρ η ειναι ουδεν διαφερει εν τοις αιδιοις* III *Phys.*, 4 (278, 11).

[46] *De coelo*, 9 (III, 382, 43).

[47] *In I De coelo*, lect. 21.

[48] III *Met.*, 1 (II, 500).

[49] II *Met.*, 1 y 2 (II, 486, 21 ss.); Thomas, *In II Met.*, lect. 2; *In I De coelo*, lect. 21; *Pot.*, III, 5; *S. Th.*, I, 2, 3; 44, 1; I C.G., 13.

[50] II *De coelo*, 9 (II, 382, 46 ss).

[51] *η δεκ του μη οντος απλως εις ουσιαν γενεσις απλως*. V *Phys.* 1 (II, 309, 6). De hecho, Aristóteles sólo pretende con esta definición contraponer la generación substancial a la accidental. Por tanto, se trata siempre en él únicamente del «devenir».

II.- La creatio no está en contradicción con los principios metafísicos de Aristóteles

Con una energía casi asombrosa han intentado algunos comentadores modernos de Aristóteles abrir entre la Metafísica aristotélica y la *creatio* una sima infranqueable. Pero esto solamente lo han logrado en apariencia, en parte mezclando con la creación del mundo cuestiones que nada tienen que ver con ella, en parte entendiendo el concepto de creación en un sentido completamente erróneo y, finalmente, haciendo violencia al concepto aristotélico de la naturaleza y actividad divinas. Aquí, sólo unas breves observaciones.

a) Continuamente se ha venido sacando al campo el mundo eterno del Estagirita contra la *creatio*, para mostrar qué abismo infranqueable media entre Aristóteles y la creación de la nada. En realidad, lo que se ha hecho con esto ha sido falsear totalmente la posición que la *creatio* ocupa en la Teodicea. Estos dos problemas, como ha dicho muy bien Garrigou-Lagrange, no tienen, de suyo, nada que ver el uno con el otro [52]. La existencia de Dios y, consiguientemente, la de un creador, se deduce necesariamente de la potencialidad del mundo, tanto si se considera a éste eterno como si se lo reconoce temporal. Una primera causa se supone también para un mundo eterno. De esta opinión fue el mismo Aristóteles. Continuamente supone para su mundo eterno, como tesis apodícticamente demostrada, la existencia de Dios, primer motor inmóvil. Sobre esto ni siquiera se discute. Por el contrario, incluye la eternidad del mundo, por lo menos en sus años más jóvenes, entre las cuestiones discutibles, los llamados *problemata* [53]. Contra ciertos físicos antiguos, como Anaxágoras y Empédocles, que trataban de demostrar un comienzo del mundo por el camino de la mera generación, defendió con razón la eternidad del mundo, puesto que toda generación supone otra precedente y ésta, a su vez, otra [54]. Esto es absolutamente cierto. Que el Estagirita defendiera también en absoluto, por lo menos más tarde, la eternidad del mundo, está dentro de lo posible. Pero lo cierto es que siempre dio por supuesta la primera causa, a la cual se refiere precisamente la *creatio*, separando así las dos cuestiones. Lo mismo sucede en Tomás de Aquino. Supone a Dios como causa primera y

[52] *Dict. apol. de la Foi cath.*: «Dieu» (1037).

[53] I *Top.*, 9 (I, 178, 48 y 179, 8). Tomás remite a este pasaje de Aristóteles en I, 46, 1. Ambos hablan aquí de la eternidad del mundo como de una cuestión para la cual no hay razones concluyentes, ni en pro ni en contra. Vid. Jolivet, l. c., p. 17.

[54] VIII *Phys.*, 1 (II, 342); I *De Coelo*, 7 (II, 356, 57); II *De Coelo*, 1 (II, 389). En todos estos pasajes Aristóteles ha defendido indudablemente la eternidad del mundo como doctrina segura. De esta opinión es también Santo Tomás en su *Comentario* a la Física. Considera como «*frivolum*» el que Aristóteles sólo hubiera considerado como «problema» la eternidad del mundo. Según él, la *aeternitas mundi* era para el Estagirita doctrina segura. *In VIII Phys.*, lect. 2 (Ed. Vivès, V. 22, 629).

creador [55], antes de tomar posición alguna frente a la duración del mundo, es decir, si es temporal o eterno [56]. Aprueba a Aristóteles en su argumentación contra los antiguos físicos [57]. Que el mundo, efectivamente, es temporal y que, por consiguiente, ha tenido comienzo, lo sabemos únicamente por la fe [58]. Aquí no considera a Aristóteles como conciliable con la fe, exactamente igual que Alejandro de Hales en la lucha contra el canciller Felipe de París [59]. El mero entendimiento no puede demostrar apodícticamente ni la posibilidad ni la imposibilidad de un mundo eterno [60]. Por consiguiente, Sto. Tomás no es, como continuamente se viene afirmando, partidario de un mundo eterno.

b) Además, los modernos han interpretado la idea de la creación en un sentido completamente erróneo. M. J. Chevalier, junto con otros, considera la *creatio* como absolutamente inconciliable con el concepto aristotélico de Dios, en virtud del llamado principio de contacto [61]. Todo motor es, al mover algo, movido, a su vez, por lo movido. Por consiguiente, Dios, al crear, sería movido, a su vez, por lo movido o creado. Ahora bien: el Dios aristotélico es absolutamente inmóvil -*inmobilis*-. Luego una *creatio* sería absolutamente inconciliable con él. En verdad, el antiguo Maestro en persona hubiera refutado esta objeción de la manera más decidida. La objeción, de ser verdadera, echaría forzosamente abajo el propio concepto aristotélico de Dios y lo envolvería en una contradicción. Con todo, nada hay en Aristóteles tan seguro como la tesis: Dios, inmóvil, mueve al mundo. Si todo motor fuera al mismo tiempo movido, el Dios aristotélico sería al mismo tiempo movido e inmóvil. Pero el Maestro de Estagira nos dio ya personalmente el principio de la solución por medio de una distinción. El motor sólo es al mismo tiempo movido cuando está en potencia [62], es decir, cuando él mismo está incluido en el orden de la naturaleza. Ahora bien: como Dios, según Aristóteles, es *actus purus*, la objeción, también según Aristóteles, no tiene objeto. Pero, en realidad, esta objeción se basa también en una completa confusión de la idea misma de la creación, la cual, precisamente por ser de la nada, no es ningún movimiento de lo movido, puesto que no se da en ella absolutamente ninguna *materia praejacens* [63]. Por otra parte, ya los antiguos distinguieron entre *contactus physicus*, que sólo afecta a lo cuantitativo y, por tanto, a los cuerpos,

[55] I, 2, 3; I, q. 44 y 45.
[56] I, q. 46.
[57] I, 46, 1 ad 5.
[58] I, 46, 2.
[59] *In VIII Phys.*, lect. 2 (629).
[60] I, 46, a. 1 y 2.
[61] Vid. Jolivet, l. c., p. 19 ss.
[62] Κινειται δε και το κινουν, ωσκερ ειρηται, παν το δυναμει ον κινετον. III *Phys.*, 2 (II, 275, 17).
[63] I, 44, 4 ad 1.

y *contactus virtutis*, que puede pasar de lo espiritual a lo corporal [64]. En una palabra, toda la objeción rebaja la actividad creadora y la actividad divina en general a la categoría de una mera actividad natural; más aún: de una actividad física.

c) Incomparablemente más profundas son las objeciones que se han hecho contra la *creatio* basándose en la doctrina aristotélica sobre la actividad de Dios, su naturaleza y su relación con el mundo. Aquí parece haber, en efecto, una sima infranqueable entre Aristóteles y la *creatio*.

Una cosa nos parece absolutamente indiscutible: la creación de la nada o bien es un acto libre de la voluntad divina, o no es en absoluto. La creación condiciona también la contingencia de las cosas del mundo, y sólo puede ser resultado de una causalidad eficiente de Dios, a cuyo conocimiento, voluntad y providencia nada puede escapar.

Ahora, confróntese con todo esto el concepto aristotélico de Dios y de actividad. Ya Ed. Zeller redujo el Dios aristotélico a un pensar puramente contemplativo [65]. M. J. Chevalier le ha negado sencillamente la voluntad [66]. Muy lógicamente le niegan después ambos una actividad práctica hacia fuera, tanto en el sentido del pensar y apetecer práctico e inmanente -ποιησις- como del hacer externo -πραξις- [67]. Dios no mueve el mundo como causa eficiente, sino tan sólo como causa final [68]. Para una providencia, falta en el Estagirita tanto el conocimiento divino como la voluntad solícita. Lo que más peligra en él es la contingencia de las cosas del mundo. Su Dios es necesario; su mundo eterno es necesario; su materia prima es necesaria. Por eso, M. Rougier ve en este régido «*necessarium*» el irreconciliable enemigo de una *creatio* [69].

Hay mucha exageración en estas exposiciones de Aristóteles. Sin embargo, no todo es erróneo. Mientras tanto, ningún filósofo razonable discutirá la necesidad óntica de Dios. ¿Es que Dios va a ser contingente, con lo cual habría que buscar nuevamente otro Dios? Tampoco la absoluta identidad y plenitud de su ser le impide que, siendo siempre el mismo y queriéndose a sí mismo por necesidad, quiera también algo fuera de sí, sin mutación propia, con un acto de voluntad eternamente libre; en otras palabras, que posea una voluntad y una voluntad libre, la cual produce, efectivamente, según los diversos tiempos, cosas diversas que ha querido libremente desde toda la eternidad [70]. Que Aristóteles prestó poca atención a la voluntad divina y, por consiguiente, a

[64] I, 75, 1 ad 3.
[65] Phil. d. Griechen, II Teil., 2. Abt., p. 594 ss.
[66] *La Notion du Nécessaire*, p. 186-7, cit. por Jolivet, p. 26.
[67] Zeller, ib., 369; Chevalier, ib.
[68] Chevalier, ib.; también Zeller es de esta opinión.
[69] *La Scolastique et le Thomisme*, París, 1925; vid. Jolivet, 39-50.
[70] I, 19, 1; 7, 10.

la actividad práctica de Dios, es indiscutible. Que negara efectivamente la voluntad divina, no se puede demostrar tan fácilmente, como todavía hemos de ver. Ante todo, observemos que la tesis: el Dios aristotélico no es causa eficiente del acontecer en el mundo, es insostenible. Dios es en el devenir de las cosas, junto con la materia, de la cual devienen, la causa primera, inmóvil y, al mismo tiempo, motriz de todas las causas motrices [71], el primer principio hacedor, «*πρωτον ποιουν*», del movimiento, principio que no tiene pasividad alguna, pero es activo, mientras que Dios, como causa final, no es activo [72]. En este pasaje no reparan aquellos que conciben el Dios aristotélico únicamente como causa final. Con esto cae, por lo menos en principio, otra tesis de Zeller y de Chevalier: en el Dios aristotélico no se da absolutamente ninguna actividad práctica sobre el mundo, ni *ποιησις* ni *πραξις*. Aristóteles, en el pasaje mencionado, designa la causalidad eficiente de Dios precisamente como algo *ποιητικον*. También es exagerado negar al Dios aristotélico toda providencia, puesto que el mismo Aristóteles compara a Dios ora con un caudillo que ordena y conduce el ejército [73], ora con un jefe de Estado que de todo se muestra solícito, ora incluso con un cabeza de familia [74]. Dios mismo es quien mejor cuida de la generación de las plantas, de los animales y de los hombres, aun de los más alejados de él [75]. Por eso ni el mismo Alejandro Aphrodisias se atrevió a negar en el Estagirita la providencia con relación a la conservación de las especies y de los géneros [76]. Como quiera que la «*providentia*» por algo supone tanto el conocimiento como la voluntad, no se podrá negar al Dios aristotélico todo conocimiento del mundo, como no se le puede negar al estratega para la conducción de su ejército, ni al jefe de Estado o de familia para la dirección de sus subordinados. Ha sido causa de escándalo, pero infundado, que Aristóteles dijera que Dios no conoce las cosas del mundo como nosotros, por experiencia externa en las cosas, sino en sí mismo como causa [77]. Pero esto es evidente, y, completamente de acuerdo con ello, defenderá más tarde Averroes, testigo en esta cuestión ciertamente insobornado, el conocimiento divino del mundo según Aristóteles, escribiendo para ello un opúsculo propio [78]. Pues bien, si, según Aristóteles, Dios es

[71] *De Generat. et Corrupt.*, 3 (II, 437, 51; 438, 8).

[72] *εκει τε γαο το ποωτως κινουν ακινετον, και επι των ποιητικων το πρωτον πολουν απαθες. Εστι δε το ποιητικον αιτιον ως οθεν η αρχη της κινησεως το δου ενεκα ου ποιητικον.* I *De Generat. et Corrupt.*, 7 (II, 447, 27). Vid. Thomas, *In I De Generat. et Corrupt.*, lect. 7 (Ed. Vivès, 23, 288 ss.), y lect. 20 (23, 322 ss).

[73] XI *Met.*, 10 (II, 609, 35 ss).

[74] Ib. (611, 12).

[75] *De Generat. et Corrupt.*, 10 (II, 465, 35).

[76] Vid. Zeller, *Die Phil. d. Griechen*, III. Teil. 1. Abt. (5 Aufl., 1923), p. 826 y 829.

[77] Vid. XI *Met.*, c. 7, que ha causado confusión.

[78] Vid. «*Philosophie und Theologie von Averroës*», traducción del árabe por M. J. Müller,

causa eficiente del mundo, al cual conoce y dirige y por el cual vela su providencia, en tal caso, a mí así me lo parece, este Dios tiene forzosamente que poseer también una voluntad, sobre todo teniendo en cuenta que también ama, pues el más sabio es para él el más amado «*θεοφιλεσταος*» [79]. Que el mismo Aristóteles reconoció también en principio la contingencia de las cosas del mundo, no habrá nadie que lo discuta, puesto que, como es sabido, el Estagirita, partiendo de aquella contingencia y apoyándose en el principio: «lo que es movido, es movido por otro», prueba la existencia de Dios [80].

He aquí, pues, la conclusión de lo dicho: En principio, Aristóteles concibe a Dios como el ser absolutamente perfecto, que sólo necesita de sí mismo, como ser infinitamente espiritual; en principio, reconoce a Dios como primera causa eficiente del mundo, le atribuye conocimiento del mundo y voluntad solícita, que, frente a las cosas del mundo, tiene que ser libre, puesto que Dios no necesita de ellas: en principio, proclama también alta y solemnemente la contingencia de las cosas del mundo. Pues bien: sobre estos principios se apoyan precisamente el concepto y la posibilidad de la *creatio ex nihilo*. Por tanto, la *creatio* no implica absolutamente ninguna contradicción con los principios metafísicos de Aristóteles. Si Aristóteles desarrolló consecuentemente sus principios y cómo lo hizo, es una cuestión que no pertenece a los principios mismos. De esto trataremos a continuación. Pero antes queremos sentar aquí todavía una tercera afirmación.

III.- La creatio está incluida como conclusión lógica en los principios metafísicos de Aristóteles

Con esto no queremos decir, naturalmente, que el Maestro mismo haya sacado la conclusión. Y precisamente esto fue para su sistema de fatales consecuencias.

No todo lo que los críticos modernos han dicho en contra de Aristóteles es exageración. Su unilateral concepto intelectualista de Dios es una prueba de ello. Su eficacia divina, con Dios como mero motor, no llegó al ser como ser. Si su concepción sobre el conocimiento divino del mundo, sobre la voluntad divina y sobre la providencia no tuviera lagunas, no nos encontraríamos actualmente con tan enormes dificultades para comprobar estos puntos doctrinales. La negación del acto y de la potencia en todo lo eterno, aunque

München, 1875, p. 11. En esta recopilación se encuentra el pequeño tratado de Averroes, «*Dogmática especulativa*», donde el autor ataca duramente a aquellos que niegan a los aristotélicos la idea del conocimiento divino de las cosas individuales, p. 26. El opúsculo fue traducido ya en el siglo XIII por Raimundo Martí, O.P., del árabe al latín, e incluido en su «*Pugio fidei contra Mauros et Judaeos*» (Lipslae, 1687, p. I, c. XXV).

[79] X *Eth. Nic.*, 8 (II, 127, 16).

[80] VII *Phys.*, 1 (II, 333, 9).

dependa de Dios, fue un duro golpe asestado a la contingencia de las cosas del mundo. Esto confirió a su eternidad del mundo, que de suyo no tiene nada que ver con nuestro problema, otro carácter totalmente distinto. La convirtió en algo internamente necesario, cosa que también Sto. Tomás reprueba [81]. Aristóteles identificó lo «*aeternum*» con lo «*necessarium*» [82]. Sobre el desarrollo de su sistema, grandioso en sí, se cierne una necesidad rígida, plúmbea, oscura, oprimente, universal, la *αναγκη* de los antiguos griegos, cuyo principio fundamental era en Platón y Aristóteles la materia prima eterno-necesaria. Faltaba precisamente la *creatio*.

Y, sin embargo, estaba lógicamente incluida en sus principios metafísicos. Su principio metafísico fundamental: «*προτερον ενεργεια δυναμεως εστι*» [83], «lo actual es antes que lo potencial», tendría que haberle llevado lógicamente a la *creatio*. Y esto, en primer término, en lo relativo a la materia prima. Esta, como ser real-potencial, tenía, como ya hemos dicho arriba, que ser producida. No podía ser generada, puesto que ella es la condición previa de toda *γενεσις*. Tampoco podía ser una *emanatio* divina, porque Dios, según Aristóteles, es absolutamente espiritual-inmutable. ¿Qué es lo que queda entonces? Nada más que una *creatio ex nihilo*. ¡Cuán lógica hubiera sido ésta! En cambio, Aristóteles declaró a la materia prima eterna y necesaria, «*εξ αναγκης*». ¡Qué importante hubiera sido para todo el sistema la *creatio* de la materia! La materia prima real todavía no es, en cuanto tal, nada particular, puesto que todo lo materialmente particular sale de ella por generación. Por tanto, con la *creatio* de la materia primera, Aristóteles habría proclamado el origen del ser como ser y, por consiguiente, del ser total del ser creado. Con esto Dios no sería ya meramente el primer motor de la unión entre materia y forma en la generación substancial, sino causa eficiente de las partes integrantes y del todo y de todo aquello que se incluye en el todo. ¡Qué luz habría irradiado esta concepción sobre el conocimiento divino del mundo, sobre la voluntad divina respecto al mundo y sobre la providencia! Con razón se ha dicho [84]: en Aristóteles, como todo lo demás, el conocimiento divino del mundo, la voluntad divina respecto al mundo y la providencia son tan grandes como la causalidad divina. Pero sólo con la *creatio* de la materia puede Dios ser causa eficiente del ser total de las cosas materiales. Por tanto, solamente así podían también su conocimiento, voluntad y providencia abarcar el ser total de las cosas. Todo esto hubiera sido un desarrollo lógico de los principios metafísicos de Aristóteles. En este caso no hubiera podido ya el Estagirita hablar de cosas

[81] *In XII Met.*, lect. 5.
[82] I *De Coelo*, 12 (II, 387, 19).
[83] VIII *Met.*, 8 (II, 569, 38).
[84] Jolivet, l. c., 222, 23.

del mundo que están más y menos alejadas de Dios [85]. La *creatio* llega a todo directamente y, por consiguiente, también al conocimiento, a la voluntad y a la providencia del Creador. Y llega a todo, incluso al ser posible, en cuanto que tiene realidad o se ordena a ella. Es una falta de lógica en Aristóteles el negar la mezcla de acto y potencia en los espíritus creados, en los eternos motores de los planetas, etc. Puesto que Dios ha de ser considerado también como causa de ellos y son de hecho movidos por él, como Aristóteles mismo enseña, son también ellos movibles y, por consiguiente, tienen ser potencial con respecto a Dios y tendrían que haber recibido su ser de él, es decir, tendrían que haber sido creados, siempre en virtud del principio: lo potencial depende de lo actual. Aristóteles notó esta inconsecuencia y distinguió entre lo absolutamente *necessarium* -Dios- y los *necessaria*, cuya causa ha de ser el *primum necessarium* [86]. Pero esta distinción ya no le salva. Si los *necessaria secunda* no están compuestos de acto y potencia, la razón de su necesidad ya no puede estar en otro, es decir, en Dios. Aristóteles se muestra inconsecuente en el desarrollo de la doctrina del acto y de la potencia. De otro modo, hubiera llegado lógicamente a la *creatio*. Tomás se la atribuyó. En este sentido podría afirmarse con mucha razón: Tomás, con la *creatio*, explicó el cosmos más aristotélicamente que Aristóteles mismo con su $\upsilon\lambda\eta$. Esto es, seguramente, lo que mejor pone a salvo el honor del Aquinate.

Ningún gran talento ha resuelto jamás todos los grandes problemas de su tiempo, ni -aunque fuera un genio, y Aristóteles lo fue- ha superado por completo el espíritu y la cultura de su época y de su pueblo. Esto parece confirmarlo la posición de Aristóteles frente al problema de la creación. Si nuestro juicio sobre él es o no acertado, júzguelo el lector mismo.

b) El creacionismo en la escuela judaico-alejandrina

Con la escuela judaico-alejandrina penetra un nuevo principio en la especulación filosófica: la revelación del Antiguo Testamento. La tendencia a demostrar que la revelación primitiva hecha al pueblo judío estaba en consonancia con la filosofía griega, especialmente con la platónica, fue fundamental en toda la especulación alejandrina. Naturalmente tenía ésta que adoptar alguna posición ante la *creatio*. Ya Aristóbulo expresó, hacia el año 170 a. de C., el pensamiento de que, según el Pentateuco, lo mismo que según la filosofía griega, todo tenía que haber sido producido por la actividad divina [87]. Pero no hizo ninguna otra manifestación sobre este origen del mundo. Son escasas

[85] II *De Generat. et Corrupt.*, 10 (II, 465, 35).
[86] IV *Met.*, 5 (II, 518, 29).
[87] D. E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. III, p. 387 (3 Ed. Leipzig, 1928).

las expresiones de los diversos idiomas en que el sentido principal y corriente de la palabra corresponde exactamente al etimológico. Baste con pensar en «*σχολη*», «*schola*», «escuela». Así, *bârâ* en el Gén. I, 1: «*en el principio creó Dios cielo y tierra*», etimológicamente no significa más que «cortar», «edificar». La traducción griega de la Sagrada Escritura hecha ya en el siglo III a. de C. -la de los Setenta- tradujo el *bârâ* del Génesis por *εποησιεν*, «hizo» [88]. Según A. Vacant, la lengua griega carecía en absoluto por entonces de una palabra que hubiera podido expresar la *creatio ex nihilo*. El mismo *εποιησεν* usa la madre de los Macabeos en aquella sublime exhortación a su hijo: que se acuerde, le dice, de que Dios hizo cielo y tierra y todas las cosas del no ser: «*εξ ουκ ονταων εποιησεν*» (II Mach., 7, 28). Sólo más tarde asumió el verbo griego *κτιζειν*, que por su raíz sólo quiere decir: «construir, edificar, fundar», el sentido especial de «*creare ex nihilo*». De aquí se derivó luego «*κτσιτης*» -creador- [89]. Así se encuentra ya en Flavio Josefo, que asistió a la tremenda guerra del 66-70 d. de C. y nos la describió [90].

El fundador y centro de la escuela judaico-alejandrina fue propiamente, como es notorio, Filón de Alejandría (aproximadamente 20 a. de C hasta 50 d. de C.). ¿Fue un partidario de la *creatio ex nihilo*? Por una parte, el entusiasmo que como judío sentía por la religión de su pueblo, y, por otra, su admiración por la cultura y filosofía griegas, que en más de una cosa triunfaron del judío, nos hacen presumir que su actitud frente a la creación no se vió libre de vacilaciones. Esto se ve confirmado por los juicios críticos. Unos, como Grossmann [91], Keferstein [92] y Vacherot, quien, sin embargo, le atribuye también concepciones emanatistas de carácter oriental [93], lo cuentan entre los partidarios de la *creatio*. Otros, como Schürer [94], Überweg y E. Zeller [95], a quien contradice Max Heinze [96], lo incluyen entre los adversarios de la *creatio*.

Ni todas las pruebas «en pro» ni las que se dan «en contra» tienen el mismo valor. Los adversarios hacen hincapié en que también Filón acató el principio común a toda la antigua filosofía griega: «de nada, nada se hace», y aseguran que todavía añadió, para acentuar la eternidad del mundo, que

---

[88] Ib., 310.

[89] Vid. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, «Création» (II, 1.103). Artículo de Vacant. E. Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, I, 131, ss.

[90] Vid. Schürer, ib., 147-8; 370.

[91] *Quaestiones philoneae*, I, p. 19, 70; vid. Henry Soulier, «*La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*», 1876, p. 24.

[92] «*Philos. Lehre von den göttlichen Mittelwesen*». Leipzig, 1846, p. 6.

[93] *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, I, p. 151.

[94] Ib., III, 557.

[95] *Die Phil. d. Griechen*, III. Teil., 2. Abt. (4. Ed., 1903), p. 436 ss.

[96] «*Die Lehre des Logos in der griechischen Philosophie*», 1872, página 210.

ningún ser pasa a la nada. Esto lo dice Filón efectivamente, pero se refiere siempre a la generación: «*ωσπερ γαρ εκ του μη οντος ουδεν γινεται, οδδ εις το μη ον φθε ρεται*» [97]. Ahora bien: esto, dicho de la *generatio*, es verdad. Todo lo que es generado deviene de algo y lo que se corrompe se hace, a su vez, algo. Esto está en la esencia de la *generatio* y de su correlativa la *corruptio*. Es oscuro en Filón, como ha observado muy bien Zeller [98], el concepto de materia prima. Zeller y Soulier hacen destacar, sobre todo, su increacionalidad. Según esto, el Alejandrino sería un dualista, como Aristóteles y Platón. Filón mismo, según opina Soulier [99], explicó el principio: «Dios lo ha producido todo» en este sentido: «Dios lo ha producido todo de aquélla, es decir, de la materia»: «*εξ εκεινης (υλης) παντ εγεννεσεν ο θεος*» [100]. Observemos, sin embargo, de pasada, que aquí sólo se habla de la «generación» -*εγεννεσεν*-. Después volveremos sobre esto. En realidad, también con respecto a Filón culmina toda la disputa en esta cuestión: ¿Aceptó Filón, fuera de la generación, *γεννεσις*, otro nacimiento del ser?

A nuestro juicio, si. Pero, ante todo, rechacemos toda emanación divina en el sentido de Soulier. Toda emanación divina repugna al concepto filónico de Dios tan rigurosamente como al aristotélico. Dios es, según Filón: el guía y señor de todas las cosas, el eterno, uno, el inmóvil, idéntico a sí mismo y diverso de todo lo demás [101]. Aquí caminó el Alejandrino del brazo con Aristóteles, lo mismo que en lo referente a la eternidad del mundo. Pero, ¿no llegó a ver, además de la generación, otra posibilidad para que las cosas llegaran a ser? Esta es la cuestión principal. Al contestar afirmativamente, queremos exponer, previamente a esta afirmación, las siguientes consideraciones:

1.- Según Filón, Dios hizo primero, no primero en el orden del tiempo, sino primero en el orden del ser, el cielo espiritual con todos los espíritus y esencias intelectuales de las cosas: «*ο ποιων εποιει ουρανον ασωματον*» [102]. Este cielo es absolutamente espiritual y, por consiguiente, no hay en él ninguna generación, *γεννεσις*, pues ésta es propia del mundo sensible [103]. Sin consejo de otro -pues, ¿quién existía fuera de él?- lo resolvió todo [104]. No

[97] *De incorruptibilitate mundi*. Ed. Richter, §2; M., 488; P., 939. Sigo la edición de Richter, que designo por R.; con M. aludo a la edición de Mangey, y con P., a la de París.

[98] Ib., 434 ss.

[99] Ib., 24.

[100] *De victimis offerentibus*, R., §13; Md., 261; P., 857.

[101] «*Εστι γαρ ... ο ηγεμων και αρχων απαντων θεος, εις, αει ων μονομος, ακινετος αυτος αυτω ομοιος, ετερος των αλλων*» *De mundi opif.*, R., §33; M., 24; P., 23.

[102] *De mundi opif.*, R., §7; M., 6; P., 6; ib., R., §10; M., 7; P., 7. Vid. Zeller, ib., p. 438.

[103] *De mundi opif.*, R., §2; M., 3; P., 2.

[104] Ib., R., §6; M., 5; P., 5.

formó el mundo en el tiempo, pues el tiempo como medida del movimiento no apareció sino con el movimiento de los cuerpos celestes y, por tanto, no existió antes que el mundo, sino con el mundo y después del mundo, *αμα υστερον* [105]. Después del mundo espiritual, hizo Dios el mundo sensible, a imagen del mundo intelectual [106], y para el mundo sensible es la generación de necesidad natural [107]. Así, pues, en este sentido, y sólo en este sentido, ha de entenderse el mencionado pasaje: Dios lo engendró todo de aquélla, es decir, de la materia.

No cabe duda: Aquí tenemos más que en Aristóteles. Allí siempre unicamente movimiento de los espíritus por parte de Dios: nada acerca de su nacimiento al ser por efecto de Dios. Aquí, en Filón, Dios, que precede *prioritate naturae* él solo a todo, porque, ¿quién existía fuera de él cuando lo hizo? «*τις γαρ ην ετερος*» [108]. En Filón, los espíritus nacen al ser por obra de Dios: «*πο ει ουρανον ασωματον*». Y esta actividad eficiente de Dios no es ninguna generación; más aún, es una actividad anterior a todo tiempo y movimiento, anterior absolutamente a todo lo material, puesto que el tiempo y el movimiento comienzan con lo material. ¿No se habla aquí de la creación, al afirmar que algo es hecho por Dios y que es hecho de nada? Porque, antes de los espíritus, todavía no existía nada fuera de Dios, ni tiempo, ni movimiento, ni materia, ni, por consiguiente, generación, que siempre va ligada a la materia. Si esto es así, también la materia prima tiene que haber sido creada por Dios, padre de todas las cosas, como Filón lo llama incansablemente: «*ο πατηρ των ολων*» [109]. Esto lo encontramos todavía nuevamente confirmado. Como observa Zeller, Filón llamó también a la materia lo *vacío*: «*κενον*» [110]. Pues bien, cuando quiere probar que a Dios no se le escapa nada y que su providencia se extiende a todo, incluso a lo *vacío* -*κενον*-, la razón que da es la siguiente: Dios es la suprema causa eficiente, que todo lo ha sacado del no ser [111].

Una llamativa y casi decisiva confirmación de lo dicho es la expresa declaración de Filón, según la cual, Dios no es sólo el formador del mundo, sino el creador del mundo: «*ου δημιουργος μονον αλλα και κτιστης αυτος ων*» [112]. Según esto, Filón introdujo en el lenguaje científico, antes que Flavio

[105]Ib., R., §7; M., 6; P., 5.
[106]Ib., R., §10; M., 8; P., 7.
[107]«*τω δε αισθητω γενεσιν το οικειον ονομα επεφημισεν. Επει ουν ορατος τε και αισθητος οδε ο κοσμος αναγκαιως αν ειη και γενετος*». *De mudi opif.*, R., §2; M., 3; P., 3.
[108]Ib., R., §6; M., 5; P., 5.
[109]Ib., R., §24; M., 17; P., 16.
[110]Ib., p. 436.
[111]III *Leg. Allegor.*, R., §2-4; M., 88-90; P., 61 y 62.
[112]I *De somniis*, R., §13; M., 632; P., 537.

Josefo, las expresiones «*κτιζειτ*» y «*κτιστης*». Ya habían aparecido antes en la literatura griega, pero sólo en poetas, como Homero, Herodoto y Píndaro [113]. El lenguaje de los antiguos filósofos griegos parece haber desconocido por completo estos vocablos. Con *κτιστης* expresa Filón, evidentemente, algo nuevo filosóficamente. Más aún. Como, según Platón y Aristóteles, en virtud de su materia eterna e increada, Dios no era más que el «formador del mundo», Filón quiso, evidentemente -así lo expresan los términos empleados-, establecer una oposición doctrinal con aquéllos. Es de notar que en otro pasaje agudizó más todavía esta innovación y este contraste. Ni siquiera el «*ποιητης*», «hacedor», le satisface. Dios, dice, es el único creador y hacedor de todas las cosas: «*θεος εις εστι και κτιστης και ποιητης των ολων*» [114]. La agudización sólo se comprende bien, si consideramos que el término más expresivo empleado por Aristóteles para significar toda causalidad fue *ποιειν* y que definió incluso la causa eficiente por *το ποιουν του ποιουμενου* [115]. Max Heinze ha observado muy bien, en contra de Zeller, que este «*κτιστης*», en oposición al «*δημιουργος*» y al «*ποιητης*», sólo puede significar *creador* [116] . ¡Zeller contesta tímidamente, en una mera nota, que Filón seguramente quiso apropiarse la idea de la creación! [117]

3.- Finalmente, citemos todavía un fragmento filoniano, que nos ha transmitido Eusebio de Cesarea (†340 d. de C), tomándolo del libro de Filón «*De Providentia*». He aquí lo que dice Filón tratando de la materia prima: Dios no necesitó para la creación del mundo de materia mayor ni menor: «*ουτ ελαττονος ουτε πλειονος ουσιας εδει*» [118]. Si el fragmento es auténtico, tenemos en él la prueba directa de la creación de la materia prima según Filón. Como el mencionado escrito, que se ha perdido, ha sido descubierto en una traducción armenia [119], cuya autenticidad ha demostrado Wendland [120], y el fragmento transmitido por Eusebio, tal como lo hemos citado, se encuentra en ella literalmente [121], nuestra argumentación es sólida.

---

[113]Homero, *Ilíada*, XX, 216; *Odis.*, XI, 262; Herod., I, 149 (Ed. Reiz); Pind. *Piticas*, I, 62. En todos estos pasajes aparece *κτιζειν* en su sentido etimológico de «fundar». Así lo emplea también Filón, p. ej.: en *De mundi opif.*, R., §4.

[114]I *De Monarchia*, R., §17; M., 216; P., 815.

[115]IV *Met.* c. 2 (II, 515, 9).

[116]*Lehre vom Logos*, p. 210.

[117]*Phil. d. Griechen*, ib., 436.

[118]Eusebius, *Praepara. Evang.*, l. VII, cap. XXI, P. G., 21, 568.

[119]Aucher tradujo el libro del armenio al latín. Richter incluyó la traducción en su edición de Filón, t. VIII, p. 3 ss. Vid. Schürer, ib., 531.

[120]P. Wendland, *Philos. Schrift über die Vorsehung.* Berlín, 1892, 88 ss. También W. Schmid considera este escrito como ciertamente auténtico. Vid. Wilhelm von Christ, *Gesch. der griech. Literatur*, II. Teil, 1. Hälfte, p. 629-30 (6ªedición. München, 1920).

[121]Vid. Richter, VIII, p. 70.

Filón de Alejandría fue, a nuestro parecer, el primero que introdujo la «*creatio ex nihilo*» en el lenguaje filosófico-científico. Puede ser que no llegara a entender el concepto de creación en todos sus elementos. ¿Quién se asombrará de esto, si para mientes en la profundidad del problema y en los confusos caminos que en esta cuestión recorría el paganismo?

c) El creacionismo y el neoplatonismo

Continuamos con las ideas anteriores. Cuán poca capacidad receptiva tenía el paganismo para el concepto de la creación, demuéstralo, sobre todo, el neoplatonismo, último sistema grecopagano. Grandioso en sus líneas fundamentales, encantador por su primitivo idealismo, que llegó a deslumbrar incluso a Aurelio Agustín en su camino hacia la Iglesia, desarrollóse temporal y geográficamente junto con el Cristianismo, tratando de sobreponerse a éste, al cual imitó en más de un punto, y permaneció, sin embargo, en todas sus diversas escuelas, ajeno a la *creatio ex nihilo*.

Verdad es que no han faltado quienes opinaran que también los neoplatónicos habían sido «creacionistas». Pero a esto ni siquiera la Edad Media pudo prestar gran crédito, a pesar de que le faltaba un conocimiento exacto de este sistema infinitamente multiforme. Conoció el árbol por sus frutos: Escoto Eriúgena y los rasgos doctrinales fuertemente monistas de algunos místicos. Los criticos modernos que han penetrado más a fondo en el neoplatonismo, como Vacherot [122], Zeller [123], Überweg [124], Arturo Richter [125], Kirchner [126] y H. Pinard [127], se muestran concordes, a pesar de la diversidad de opiniones sobre el carácter del monismo neoplatónico, en atribuir al sistema una base eminentemente emanatista. Y así es, en verdad. Todo el neoplatonismo emana necesariamente de Dios.

Para la idea de una *creatio ex nihilo* falta en el neoplatonismo, por decirlo así, todo lo que sería necesario para ella. La creación, o bien es el resultado de una actividad libre, y, por consiguiente, consciente de un principio divino infinito en su ser, o no es nada en absoluto. Sobre esto ya hemos llamado la atención antes. Ya en Plotino (204-269 d. de C.), príncipe y auténtico fundador del sistema, el orgien del mundo, tanto del espiritual como del terrenal, es una derivación internamente necesaria de la divinidad. Esto se ve ya por las imágenes que empleó para explicar el origen de las cosas. El

[122] *Hist. art. de l'école d'Alex.*, I, 360 ss.
[123] *Die Phil. d. Griechen*, ib., 560 ss.
[124] Überweg-Praetcher, ib., 603.
[125] *Die Theologie und Physik des Plotin* (Halle, 1887), p. 57.
[126] *Die Philosophie des Plotin*, von Carl Hermann Kirchner (Halle, 1854), p. 43.
[127] *Dict. de Théol. cath.*: «Creation» (2.073).

ser primitivo está, a causa de su perfección, algo así como rebosante, y así se producen las cosas como algo diverso de lo absolutamente uno [128]. Salen del ser primitivo como la planta de la raíz [129], o a modo de irradiación, como la luz es irradiada por el sol [130]. Pero todavía más importante. Plotino excluye expresamente todo acto de voluntad por parte de Dios en el nacimiento de las cosas. Esta actitud la adopta al hablar del origen de las cosas en general y también cuando trata del nacimiento inmediato de la primera creatura, del *νους*, que nace de Dios [131]. Toda la gradación descendente de las creaturas nacidas de Dios hasta la materia prima inclusive, la cual depende en absoluto de Dios, está sujeta a la misma ley de la necesidad interna. Ciertamente superó Plotino al antiguo dualismo, pero no al emanatismo, que, cual mole de plomo, pesa sobre todo su sistema. Pero el motivo más profundo está en su concepción de Dios absolutamente dinámica. Según él, de esto ya se ha hablado también antes, Dios en sí no es ser, ni espíritu, ni substancia, ya que todo esto se encuentra por primera vez en la primera emanación del *νους*, sino que es únicamente la causa de todo ello [132]. Niega el ser mismo en Dios y entonces comprenderás a Dios [133]. Ni siquiera el supremo atributo platónico, «el bien en sí» -*αγαθον*-, está en Dios mismo, pues Dios no es más que la causa de todo bien, bueno sólo para otros: «*τοις δ αλλοις αγατον*» [134]. Sólo en este sentido puede ser y es llamado por Plotino: el «bien», el «ser» y la «vida», porque es la causa de todo. Pero, en sí, Dios es solamente el poder primero, indeterminado, omnipotente, infinito, perfecto: «*δυναμις των παντων*» [135]. Porque todo lo que significa algo actual y determinado, como ser, esencia, substancia espíritu, bondad, pensamiento, voluntad, es ya, según Plotino, cosa imperfecta, puesto que es múltiple. En este sentido, Dios, a pesar de su perfección, y precisamente en virtud de ella, no es nada [136], puesto que sólo es la potencia -*δυναμις*- de todas las cosas, indeterminada e indeterminable. Aquí está la razón más profunda de su dinamismo, pero también la razón más profunda de que su actividad no tenga nada que ver ni con el pensar ni con el querer o, más claramente todavía, de que la producción del mundo no sea una actividad en el sentido de «*actio*», sino un proceder la cosa de Dios por necesidad interna, en lo cual Dios mismo, en cuanto

[128] *En.*, V. l. II, 1 (Ed. Did., 308, 8).
[129] IX, VIII, 9 (188, 15).
[130] V, I (302, 44).
[131] *Δει ουν ακινητου οντος, ει τι δευτερον μεταυτο ου προσνευσαντος ουδε βουληθεντος* V, I, 6 (302, 41).
[132] V, II, 1; V, III, 12; VI, 6.
[133] III, I, 9 (188, 36).
[134] VI, II, 6.
[135] III, VIII, 9; V, IV, 1; V, III, 16.
[136] V, III, 13, III, VIII, 9.

potencia infinita e indeterminada, permanece siempre el mismo, mientras que todo lo que de él procede es determinado, concreto, múltiple [137]. Con razón, y lógicamente, rechaza Plotino toda emanación substancial [138], pues, no siendo Dios ninguna substancia, no se puede hablar de tal emanación. También el principio de Plotino: «todo en Dios y Dios en nada» se explica por su dinamismo. Como potencia absolutamente indeterminada, no puede Dios estar en las cosas determinadas, concretas y múltiples. Sin embargo, todas las cosas están en él, porque todas son, gradualmente, concreciones de fuerza procedentes de él y siempre necesitan de él [139].

Después de Plotino, el neoplatonismo experimentó en las escuelas posteriores las más diversas evoluciones. Pero lo que el príncipe del neoplatonismo enseñó acerca del origen dinámico e internamente necesario de las cosas, nacidas de un Dios desprovisto de ser, se conservó esencialmente como herencia doctrinal entre los neoplatónicos posteriores. Esto lo vemos confirmado en dos representantes de la escuela ateniense: Proclo [140] (410-485 d. de C.) y el autor del *Liber de Causis* [141]; ambos concibieron a Dios como desprovisto de ser.

En otro pasaje hemos hecho ya alusión a la fatal influencia que estas concepciones neoplatónicas ejercieron sobre Escoto Eriúgena (810-877). Pero tenemos que tocar aún una vez más esta cuestión en su relación con la *creatio*. «*Dios lo ha creado todo de la nada*»; ¿qué sentido da él a esta afirmación? En primer lugar, enseña muy acertadamente: con esto pone de relieve la Sagrada Escritura que Dios lo ha sacado todo no de algo, sino de la nada absoluta: «*non de aliquo, sed de omnino nihilo*» [142], sin necesidad de ninguna materia o causa preexistente [143]. También la misma materia prima fue creada así por Dios [144]. Pero a los ojos de Escoto, aquel «crear de la nada» tiene todavía otro sentido mucho más profundo. Para Escoto, Dios tampoco es aún un ser, «*Deus nondum est ον*» [145]. Es la «nada» [146], «completamente nada», «*omnino nihil*»; más aún, con razón se le llama la nada «*per excellentiam*» [147], puesto que, absolutamente indeterminado y desprovisto de ser y de esencia, está por encima de todo. Por consiguiente, la *creatio ex nihilo*

[137] VI, IX, 5 (533, 36); V, III, 12.
[138] VI, V, 3 (449, 1):
[139] V, V, 9 (337).
[140] *Institut. Theol.* (Ed. Did., de Plotino), CXV, CXIX, CXXIII.
[141] *De Causis*, ed. Bardenhewer, §20.
[142] *De divisione naturae*, 1. III, 5 (P.L., 122, 635 A).
[143] Ib. (634, 6).
[144] Ib. (636 C).
[145] Lib. III, 19 (682 B).
[146] Ib. (680 C).
[147] Ib. (681 A).

no significa otra cosa sino el salir todas las creaturas, que tienen ser y están determinadas y concretadas según sus esencias, especies y géneros, de Dios, que es la nada. La creación no es más que una teofanía, una manifestación de Dios, en la cual, lo que es se manifiesta saliendo de lo que no es; un proceder lo particular determinado de Dios, fuerza creadora universal e indeterminada [148]. El espíritu de Plotino nos habla por boca de Escoto. El mismo Escoto, por medio de su monismo dinámico, no sólo ejerció más tarde influencia sobre Gilberto Porretano (†1154), Amalrico de Bène (†1206) y David de Dinant, sino incluso sobre ciertos místicos.

También el neoplatonismo, último sistema filosófico auténticamente pagano, negó la creación de la nada. En él fue el emanatismo o el panteísmo el que resultó favorecido. El sistema es eminentemente dinamista y, por consiguiente, evolucionista, puesto que la potencia -*δυναμις*- tiene la primacía sobre el acto. Dios no es más que potencia, si bien, ciertamente, en el sentido de un infinito poder y de una fuerza infinita. Sólo con sus producciones, que eternamente proceden de él por necesidad interna, surge el reino de lo actual. Aquí es como si se pusiera cabeza abajo la teoría aristotélica del acto y la potencia. El «devenir» es primero que el «ser». En realidad, el fogoso Heráclito logra aquí un nuevo y poderoso resurgimiento. De aquí la gran simpatía de los dinamistas modernos por el neoplatonismo, por Escoto Eriúgena y por ciertos místicos medievales que bebieron en las mismas fuentes. En la filosofía árabe del Islam volverá a levantar poderosamente la cabeza, a pesar de la doctrina del Corán, el antiguo dualismo griego, pero no sin una fuerte dosis de dinamismo neoplatónico, profundamente místico.

La creación del mundo en Santo Tomás de Aquino

La independencia en cuanto a la doctrina propia era en la Edad Media mayor de lo que muchos modernos se figuran. Las múltiples y diversas corrientes espirituales o escuelas lo confirman. Y más todavía la divergencia de opiniones sobre una cuestión determinada en el seno de la misma escuela. El problema de la creación es una prueba concluyente en favor de la libertad doctrinal medieval. Anselmo Rohner, O.P., ha hecho una demostración cumplida de ello en su fundamental estudio sobre la *creatio* en Maimónides, Alberto Magno y Tomás de Aquino [149]. Los tres discrepan en puntos esenciales y, cosa notable, la sima entre maestro y discípulo es la mayor de las tres. Propiamente, Alberto y Tomás sólo están de acuerdo en que ambos, al defender la creación temporal como artículo de fe, declaran la *creatio aeterna*

[148] Lib. III, 19 y 20 (681-685).

[149] «*Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*», Münster i./W. 1913.

de Aristóteles filosóficamente insostenible y teológicamente herética [150]. Entre los tres sólo el Aquinate considera la *creatio ex nihilo* como rigurosamente demostrable en filosofía [151]. En cambio, no considera ni la necesidad de la creación temporal ni la posibilidad o imposibilidad de una creación eterna como filosóficamente demostrable, en lo cual se enfrenta nuevamente en parte con Alberto y en parte con Maimonides [152]. Para mí es muy significativo que ni Alberto Magno ni Maimónides, que, sin embargo, eran cerebros poderosos, consideraran la creación de la nada como filosóficamente demostrable. Esto da a entender, una vez más, la enorme dificultad del problema, la cual ya pusimos de relieve al tratar de Aristóteles. Tampoco Sto. Tomás hubiera llegado a su conclusión sin la total comprensión de la doctrina del acto y la potencia.

En qué extraordinaria medida interesaba el problema de la creación al Doctor Angélico, manifiéstase claramente en el hecho de que no sólo tomó posición ante él en todas sus grandes obras, como *Sententiae*, *Summa Theologica*, *Summa Contra Gentes*, *Quaestiones disputatae*, sino que, además, discutió la cuestión con más detalle en escritos especiales [153]. Dos cuestiones principales se presentan aquí a nuestros ojos: La prueba de Santo Tomás en favor de la creación del mundo y el modo y manera como concibió el Aquinate la *creatio ex nihilo*. La primera afecta a la existencia de la creación del mundo; la segunda, a la naturaleza de la misma.

a) Las pruebas en favor de la creación del mundo.

Propiamente, deberíamos hablar de las «pruebas» en favor de la creación del mundo, pues los argumentos que Tomás aduce en pro de la creación son numerosos, especialmente en *Contra Gentes* y en *De Potentia*. Quien sepa caminar por la historia de la filosofía pretomista y conozca la suerte que el problema de la creación corrió en Platón-Aristóteles y en los neoplatónicos, encontrará especialmente interesante el que Sto. Tomás otorgara una atención particular a la creación de la materia prima y de los ángeles, es decir, sobre todo, de las substancias espirituales. Las pruebas que aduce para demostrar estos dos puntos son, incluso, más numerosos que las que da en favor de la creación del mundo en general. Con esto demostró que conocía muy bien

[150] Ib., p. 138.
[151] Ib., p. 136-137.
[152] Ib., p. 136-138.
[153] II *Sent.* d. 1, q. 1; d. 17, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I q. 44-46; q. 61, a. 1; I q. 90, a. 2; C.G., II c. 6; c. 15-38; c. 85, 97; *Quaest. disp. de Potentia*, q. 3, a. 1-19; q. 4, a. 1 y 2; *Compend. Theol.*, c. 67-70 (Ed. Vivès, 27, p. 22-23). *De aeternitate mundi contra murmurantes* (Ed. Vivès, 27, páginas 450-453). *De substantiis separatis seu de natura angelorum*, c. 7-8 (Ed. Vivès, 27, p. 287-292). *Quodl.* III a. 39 (Ed. Vivès, 15, p. 430); *Quodl.* XII, a 7 (ib. 599).

los escollos y flaquezas de las épocas anteriores con relación al desarrollo del problema, aun cuando no siempre distribuyera con exactitud los papeles de partidarios y adversarios, lo cual apenas puede extrañarnos, si tenemos en cuenta el estado de los conocimientos históricos por aquellas fechas. En correspondencia con lo dicho, también nosotros vamos a consagrar especial atención a la creación de la materia primera y a la de los ángeles.

Evidentemente, como supuesto de las pruebas en favor de la creación, Tomás tuvo que apoyarse en las cinco vías de la prueba de Dios. En realidad, todos los argumentos en pro de la *creatio ex nihilo* se reducen mediata o inmediatamente a Dios como primera y única causa *a se* del mundo, como primera causa eficiente, como primer ser absolutamente necesario, perfecto y ordenador de todo.

Con esto ya podemos esbozar aquí brevemente y a grandes rasgos las pruebas de la creación, pues sólo de ellas puede tratarse aquí: 1º, por ser Dios la única causa sin causa; 2ºpor ser el *summum ens*; 3º, por ser la causa universal y, por consiguiente, la causa de todas las demás causas; 4º, por ser el único ser *per essentiam*; 5º, por ser el único *ens absolute necessarium*, y 6º, porque, como perfección absoluta, tiene que contener en sí todas las perfecciones de las cosas del mundo; por todo ello: 1º, todo lo demás tiene que tener el ser *ab alio*; 2º, todas las demás cosas, que poseen más o menos ser, forzosamente han de tenerlo de Dios; 3º, todas las demás causas, como causas particulares, tienen que depender de él, como causa universal del ser en cuanto tal; 4º, todas las cosas del mundo, como *participata*, han de tener forzosamente todo su ser del ser *per essentiam*; 5º, todas las demás cosas tienen que ser potenciales e incluso aquellas que, como los espíritus creaturales, poseen una relativa necesidad, han de tener en Dios la causa de su necesidad, y 6º, todas las creaturas tienen que haber recibido sus perfecciones y, por consiguiente, todo su ser, de Dios, perfección absoluta [154]. De esta manera queda irrefutablemente demostrada la necesidad de la *creatio ex nihilo*.

Entre las seis pruebas bosquejadas, que Tomás desarrolló ampliamente en *Contra Gentes*, otorgó manifiesta preferencia al argumento del *ens per essentiam* y *ens per participationem*. Lo incluyó en todas sus obras, siempre que quiso demostrar la necesidad de la creación. En las *Sententiae* y en la *Summa Theologica* es el único argumento que emplea para esta tesis [155]. En sus explicaciones sobre la naturaleza de los ángeles, lo reduce expresamente a la doctrina de la esencia y existencia [156]. En su *Compendium Theologiae* sólo

[154] II C.G., 15.
[155] II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2; *S. Th.* I, 44, 1.
[156] *De substantiis separatis seu de natura angelorum*, a. 7 (Ed. Vivès, 27, p. 288).

le añade un segundo argumento, el de la primera «causa eficiente» [157]. En *De Potentia* va acompañado de otras dos pruebas, que ya hemos mencionado arriba [158]. En esta misma obra desarrolla, en un artículo siguiente, que se hizo célebre, la profunda e ingeniosa teoría sobre la causalidad total de Dios en la actividad creatural. Puesto que Dios es el único principio creador de todo ser, él es quien no sólo da a la causa creatural la fuerza para obrar, que tiene que ser conservada por él, sino que tiene que moverla también a obrar, «*movet eam ad agendum*», y él es, con relación al efecto, no sólo la causa del ser como ser, sino también de este o de aquel ser, puesto que la creatura, como mera causa instrumental, sólo puede producir el efecto por la fuerza de Dios, causa principal, y nada hay en todo efecto más íntimo y más profundo que el ser mismo, que sólo puede ser producido por la primera causa creadora [159]. Aquí se ve cómo, en Sto. Tomás, la *creatio*, la distinción real entre esencia y existencia y la *praemotio* están unidas entre sí de la manera más íntima e inseparablemente.

Santo Tomás, ya lo hemos hecho notar antes, otorgó una atención especialísima a la creación de la materia prima. Convirtió esta cuestión en objeto de su estudio, incluso en artículos especiales [160]. Atribuyó, a nuestro juicio equivocadamente, la idea de la creación de la materia a Platón y Aristóteles. No obstante, advirtió al mismo tiempo, con sagacidad notable, el error fundamental de toda la filosofía antigua y la causa del mismo. Los antiguos filósofos, observa continuamente, no pudieron distinguir entre la actuación de la causa universal, que produce el ser como tal y, por consiguiente, el ser total, y las causas particulares, que causan un ser particular, éste o aquél, por la mera mutación de una materia ya preexistente. De aquí su conocido principio: «De nada, nada se hace» [161]. Efectivamente, la causa particular sólo opera por medio de mutación a base de algo preexistente, que recibe ésta o aquella forma y, por consiguiente, es un ser particular; su actividad no es su substancia misma; por eso tiene que ser recibida en algo pasivo, a lo cual tiene que ser proporcionada.

De muy diverso modo obra Dios como causa universal, cuya actividad es su misma substancia infinita, que, por consiguiente, no puede ser recibida en

[157] *Compend. Theol.*, c. 67 (Ed. Vivès, 27, p. 22-23).
[158] *Pot.*, q. 3, a. 5.
[159] Ib., a. 6.
[160] *S. Th.*, I, 44, 2; II C.G., 16.
[161] «*Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni praejacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit, quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est.*» II C.G., 16; id. *S. Th.* I, 44, 2; III *Pot.*, a. 5.

algo, y a la que nada puede ser proporcionado. Precisamente por ser Dios la primera y única causa universal, produce el ser en cuanto ser, «*ens ut ens*», es decir, todo el ser, y, por tanto, de la nada [162], puesto que no puede suponer para su actividad lo que él mismo produce con su actividad: «*Nullum agens praeexigit ad suam actionem quod per suam actionem producit*» [163]. Por todo aquello que la materia prima es en sí, requiere a Dios como su creador: porque la materia prima es algo real-potencial. Por ser real, forzosamente ha de tener también su ser de Dios, causa universal. Por ser potencial, presupone lo absolutamente actual, que tiene que precederle *prioritate naturae*. Si todo esto no fuera así, no habría nada primero en la generación material [164]. Así, pues, la materia prima tiene que haber sido creada también de la nada. Con esto ha solucionado Tomás una dificultad que, a mi juicio, no superó nunca la antigua filosofía pagana, y de cuya enorme importancia ya dijimos lo más saliente al tratar de Aristóteles. Evidentemente, esta victoria del espíritu fue también fruto exclusivo de la doctrina del acto y la potencia, desarrollada hasta el fin con una lógica férrea.

Junto con la procedencia de la materia prima, fue también para los filósofos antiguos el origen del ser de las creaturas espirituales, es decir, de nuestros ángeles, incluyendo asimismo a las almas espirituales, un problema que los traía confusos. Cierto es que Platón y Aristóteles, a quienes Sto. Tomás atribuyó la idea de la creación, las hacían depender también del primer motor. Pero acerca del origen de su ser guardaron silencio. La dificultad consistía en un punto concreto, que Tomás advirtió perfectamente en muchos antiguos filósofos. Estos sólo conocían un «devenir», «un engendrar», una *mutatio* de la materia ya existente [165]. Por eso algunos atribuyeron también a las creaturas espirituales una composición de materia y forma, para explicar más fácilmente su origen [166]. Pero esto no puede ser. ¿Cómo explicar, entonces, el origen de formas simples, espirituales y existentes en sí? Esto no pudieron explicarlo, y por eso las consideraban como improducidas; más aún, Platón y Aristóteles consideraron estas substancias espirituales como eternas [167].

La causa de este error estaba, pues, en que, fuera de la generación y mutación, no conocían otra manera superior de comenzar a ser, y por eso no pudieron distinguir entre causa universal y causa particular, ni, consecuentemente, entre la producción de éste o de aquel ser y la del ser como tal, que no es *mutatio*, sino únicamente *emanatio*. En realidad, también el alma es-

[162] *S. Th.* I, 44, 2.
[163] *Compend. Theol.*, c. 68.
[164] II C.G. 16.
[165] *De natura angelorum*, c. 7, ad. 1.
[166] Ib.
[167] Ib., ad 4.

piritual humana [168], lo mismo que todos los espíritus creaturales -ángeles-, tiene que haber sido creada por Dios de la nada. A Dios, como causa universal, tiene que ser atribuido el ser total de todo lo que es fuera de él, como a su causa: «*esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente*» [169]. Como quiera que sólo en él, en cuanto ser absoluto, se identifican la esencia y la existencia, todo lo que es fuera de él tiene que haber recibido de él su ser [170] y tiene que reducirse a Dios como *maximum ens* [171]. Por consiguiente, también los espíritus creaturales han sido creados.

¿Qué valor atribuía Tomás a sus argumentos racionales en pro de la creación de todas las cosas por Dios? ¿Concedía a estas pruebas puramente filosóficas una fuerza apodíctica? De esto no se puede dudar siquiera. El que conozca la terminología del Aquinate, sabrá qué es lo que significa su «*necesse est*». Pues bien: esta expresión la emplea, efectivamente, siempre que quiere sacar la conclusión de sus pruebas creacionistas [172]. Por lo demás, ya en su Comentario de las Sentencias declaró formalmente: «*Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*» [173].

Con esto va Tomás mucho más lejos que Maimónides y Alberto Magno, que habían negado la demostrabilidad de la *creatio*. También aquí se manifiesta nuevamente que, si bien las aspiraciones científicas de Alberto fueron más amplias que las de su discípulo, Tomás, en cambio, abrió ante la razón y, por consiguiente, ante la filosofía, y con ello ante las ciencias profanas en general, un horizonte mucho más amplio. También esto fue fruto de su incomparable penetración en la doctrina del acto y la potencia.

b) La naturaleza de la *creatio*

Esperamos aclarar algo esta segunda cuestión, evidentemente difícil, con la contestación a dos preguntas: ¿cuál es el efecto de la *creatio* y cómo ha de ser concebida la causa de la misma? De la actividad creadora como de un tercer término, no podemos hablar, naturalmente, pues lo que precisamente distingue a la actividad del creador de la actividad de las creaturas es el no ser un tercer término medio entre causa y efecto. La actividad creadora, en cuanto que es concebida como activa, es la misma esencia divina, y, por

[168] I, 90, 2.

[169] *De natura angelorum*, c. 7.

[170] «*Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.*» I, 61, 1.

[171] *De natura angelorum*, c. 7.

[172] I, 44, 1; I, 45, 2; I, 61, 1; I, 90, 2.

[173] II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2. Exactamente lo mismo en *Pot.* 3, a. 5.

tanto, no es ni acción ni potencia, de la cual pudiera salir la acción como principio. Considerada como pasiva, se identifica con lo producido, con el efecto, porque en la creación no hay devenir alguno [174].

α) El efecto de la creación

Como *creatio passiva*, el efecto de la creación abarca toda la creatura con su ser recibido de Dios *ex nihilo*, que, por ser recibido de Dios, expresa una relación a él, realmente trascendental [175]. También aquí hay que distinguir nuevamente dos elementos: la esencia del efecto y su origen, o, para hablar con la exactitud de Sto. Tomás, el término «*ad quem*» y el término «*a quo*» [176] del efecto, de lo producido. Con esto podemos encuadrar ambos elementos en dos cuestiones determinadas: ¿qué se produce en la creación y de qué se produce? Ambos juntos caracterizarán al efecto de la creación como tal efecto.

¿Qué es producido o efectuado en la creación? Lo que es propio de las causas creaturales o, digámoslo con más exactitud, de las causas naturales, es que siempre son únicamente causas de «éste» o de «aquel» ser, que producen, concausando, «*haec vel talia entia*» [177], es decir, que tienen efecto particular con relación al término «*ad quem*». La actividad y generación natural es siempre únicamente un otorgamiento del ser, hecho por un particular a otro particular, una *emanatio* «*alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente*». Esto es lo que sucede cuando un hombre engendra a otro hombre [178]. Por eso las causas naturales o particulares no hacen más que producir algo de algo; un hombre, de algo que no era hombre, pero que ya era algo. Precisamente por eso son causas particulares, porque no sólo causan algo determinado, sino que incluso causan lo determinado sólo en parte, porque lo producen de algo ya existente, que ellas mismas no producen, sino que lo suponen. En este sentido, tenían razón los antiguos filósofos, que sólo conocían la causalidad natural, al establecer el exioma: «De nada, nada se hace» [179]. También las ciencias naturales modernas, que sólo tienen en cuenta el devenir natural y la cuasalidad natural, afirman con razón, desde su punto de vista, que todo lo que se hace en la naturaleza se hace de algo. Pero cuando niegan la *creatio ex nihilo*, se salen de su terreno y se meten en el

[174] I, 45, 3 ad 1 y 2; *Pot.*, 3, 3.

[175] «*Si autem (creatio) sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura et significat quandam rem, non quae sit in praedicamento passionis proprie loquendo, sed quae est in genere relationis et est quaedam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam.*» II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2 ad 4.

[176] I, 45, 1 ad 2.

[177] I, 44, 2. Esto lo pone de relieve Sto. Tomás en todas las fuentes principales.

[178] I, 45, 1.

[179] I, 45, 2 ad 1; II C.G. 16.

filosófico, en el cual la contingencia de un solo átomo contingente tendría que llevarlas a la idea de la creación, si estuvieran filosóficamente capacitadas y procedieran con lógica [180].

Ahora bien: puesto que Dios, como ser absoluto y primer principio, es y tiene que ser la causa universal de todo ser, es imposible que el término «*ad quem*» de su actividad creadora sea un ser meramente particular. Dios, por el contrario, es causa del ser en sentido absoluto, «*esse absolute*» [181]. ¿Qué quiere decir esto? Tomás lo expresa diversamente y, consideradas superficialmente, casi pudiera creerse que sus expresiones no significan siempre lo mismo. Según él, lo que se produce en la creación es una emanación del ser total de la cosa: «*emanatio totius entis*» [182], de todo su ser, «*totius esse*», *ex nihilo* [183]. La creación significa el origen de toda la substancia de la cosa: «*producitur tota substantia rerum*» [184], o del ser como tal: «*ens in quantum ens*», en una palabra, del ser mismo, «*ipsum esse*» [185]. Todo esto significa una misma cosa. Quiere decir: en la creación produce Dios el ser total de la creatura [186], todo lo que en ella pertenece de alguna manera a su ser: «*causalitas creantis se extendit ad omni id quod est in re*». Esta es la razón de que la creatura sea producida de la nada [187]. Incluso cuando Tomás habla únicamente de una *creatio* de la substancia de la cosa, se refiere a su ser total, puesto que los principios de la cosa, como materia y forma y accidentes, en sentido lógico y ontológico, tienen su ser exclusivamente en y con la sustancia y, por consiguiente, son indirectamente creados en ésta [188].

Antes de pasar adelante quisiéramos prevenir aquí una grave equivocación. Cuando decimos que el Creador es causa del ser como ser o como tal, esto no excluye, evidentemente, su causalidad sobre el ser particular, sino que más bien la incluye. Si Dios no fuera también la primera causa del ser particular, tampoco sería la causa universal, es decir, la causa del ser total. Como quiera que el ser está formalmente, más aún, *formalissime*, en todo lo que es, pues si no no sería, Dios tiene que ser también causa principal -*causa principalis*- de todo ser particular y de toda actividad particular, que a su vez es también un ser. Esta es también la razón de que, según Sto.

[180] Vid. *Dict. apol. de la Foi cath.*: «Création», col. 724.
[181] I, 45, 5.
[182] I, 45, 1.
[183] I, 46, 3; *Pot.*, q. 3, a. 1.
[184] I, 45, 2; II C.G., 16 y 17.
[185] *Pot.*, q. 3, a. 6; I, 44, 2.
[186] «*Cum autem quaelibet res et quidquid est in re aliquo modo esse participet... oportet quod omnis res secundum totum id quod in ea est a primo perfecto ente oriatur.*» II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2.
[187] II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2.
[188] I, 45, 4; *Pot.* q. 3, a. 1 ad 12.

Tomás, ninguna creatura sea frente a Dios más que una causa instrumental, que, sólo movida por la causa principal, puede ejercer su actividad [189].

Así, podemos enfrentar ahora ambos conceptos: Dios, como causa universal, y la creatura, como causa particular: Dios es causa universal porque produce el ser como ser y, por tanto, de la nada, y, en consecuencia, es también causa principal de todo ser y actividad particular. La creatura es causa parcial o particular, porque siempre produce únicamente un ser parcial y, por tanto, lo produce de algo y como causa instrumental de la primera causa divina.

Dios crea de la nada, *ex nihilo*. Con esto hemos llegado al segundo elemento del efecto de la creación, al término *a quo*. Como entre ambos términos, el «*ad quem*» y el «*a quo*» constituyen el concepto total del efecto, podemos hacernos esta pregunta: ¿cuál de los dos es más importante, o de cuál depende principalmente la dignidad del efecto de la creación? Del término «*ad quem*», contesta Tomás. Esta respuesta es, a primera vista, desconcertante. Y, sin embargo, está bien fundamentada, pues el producir Dios el ser como tal, es decir, el ser total de las cosas, es motivo de que cree de la nada [190]. Así, pues, el término «*ad quem*» es el motivo del término «*a quo*».

Sin embargo, nuestro miserable conocimiento humano encuentra la principal dificultad en el «de la nada». Y esto es así, porque en la naturaleza no conocemos más producción que la que es de algo. Así sucede que pensemos en la creación y hablemos de ella como si se tratara de un «devenir», como lo indica la misma expresion «*facere ex nihilo*» [191]. Tenemos siempre presente la *mutatio*, la mera transformación, y nos figuramos el crear como una sucesión de lo uno a lo otro: una *successio*. Con esto asociamos luego, de una manera natural, también la sucesión temporal, y hablamos de lo uno, que precede en el tiempo, y de lo otro, que viene después. Todo esto es propio de nuestro conocimiento, incompleto y defectuoso.

En realidad, la creación no es nada de esto, y si ciertos modernos adversarios de la doctrina de la creación hubieran leído lo que Sto. Tomás escribio, y escribió con mucha amplitud, sobre esto, hubieran encontrado ya en él la solución a sus objeciones. El «de la nada» supone, ciertamente, una posibilidad lógica de la cosa que ha de ser creada, pero excluye toda disposición real-pasiva en la cosa misma, puesto que ésta deviene de nada [192]. Por eso es también absurdo pensar que la actividad de Dios es recibida en algo, puesto que todo tiene que empezar siendo creado por ella; en otras palabras: la *creatio* no consiste en mover lo movido, puesto que, antes de ella, no hay nada

[189] *Pot.* q. 3, a. 6.
[190] I, 45, 1 ad 2.
[191] I, 45, 2 ad 2; II C.G., 18.
[192] *Pot.* 1 ad 2.

que pueda ser movido [193]. Por eso el «crear de la nada» no es ningún devenir, sino un producir aquello que antes no era en absoluto, «*ex non ente simpliciter*» o «*ex non aliquo*» [194]. Así, pues, la creación significa la dependencia del ser creado con relación a Dios, su principio, por el cual fue creado: «*Dependentia esse creati ad principium a quo instituitur*» [195]. En ella, el devenir es ya haber devenido, y el ser creado es ya haber sido creado [196]. Por consiguiente, la creación no tiene nada que ver con la simple mutación. Toda mutación, ya sea substancial o cualitativa, o cuantitativa, o meramente local, supone ya un sujeto de la mutación, que pasa de una manera de ser a otra. Mas precisamente porque la creación produce el ser total de la cosa, no presupone nada y por eso no tiene nada que ver con la mutación [197]. Con esto queda también excluida de la creación toda *successio*, que necesariamente sería una mutación [198]. Tampoco se puede hablar de una sucesión temporal en la creación de la nada. El tiempo, en realidad, no es más que la medida del movimiento, es decir, de la *mutatio* y de la *successio*. Ahora bien: ambas faltan en la actividad creadora. Nuestro entendimiento concibe la misma cosa como no existente antes y existente después: «*intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem et postea existentem*» [199]. Al hacerlo así, no se da al «antes» y «después» sentido temporal. Por la revelación sabemos, sin duda, que el mundo no es en realidad eterno sino que ha tenido principio en el tiempo [200]. Pero la razón sola no puede demostrar de manera concluyente ni la temporalidad ni la eternidad del mundo [201]. Lo que por necesidad interna pertenece al concepto de la creación no es una sucesión temporal de *nihilum* y *creatum*, porque «*motus*» y «tiempo» como medida del mismo no se dan, como ya dijo Filón, sino con lo creado. La nada precede al *ens creatum* sólo en cuanto al orden de la naturaleza, en cuanto que lo creado no era antes absolutamente nada [202]. La creación pasiva expresa formalmente sólo la producción total de un ser por parte de Dios.

Ambos elementos o términos del efecto de la creación han sido encerrados por Tomás con una precisión absoluta en aquellas pocas palabras: «*creatio,*

---

[193] I, 44, 4 ad 1.
[194] I, 45, 1 ad 3; *Pot.*, 3, 4; II C.G., 16.
[195] II C.G., 18.
[196] «*In his quae fiunt sine motu simul est fieri et factum esse.*» I, 45, 2 ad 3; «*unde simul aliquid, dum creatur, creatum est*». II C.G., 19.
[197] *Pot.*, 3, 2; II C.G., 17 y 18.
[198] II C.G., 19.
[199] II C.G., 18.
[200] I, 46, 2.
[201] I, 46, 1 y 2; II C.G., 31 ss.; *De aeternitate mundi contra murmurantes* (27, 451).
[202] II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2.

quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil» [203]. La *creatio* se diferencia de la producción creatural precisamente en que es «de la nada». También se diferencia de la generación del Verbo Divino, porque el ser es, en el orden de la naturaleza, posterior a la nada [204].

β) La causa de la creación

Dios es, en un sentido múltiple, la causa de la creación: como causa final, ejemplar y eficiente. La última presupone las dos anteriores, y desempeña aquí, indudablemente, el papel principal, puesto que, más que las otras dos, pone de relieve el carácter eminentemente divino de la actividad creadora.

Como quiera que sólo el bien puede ser causa final de algo, y Dios es el bien supremo, sólo Dios puede ser la causa final de todas las cosas y, por consiguiente, también de la creación [205]. Lo mismo se deduce también de la naturaleza de Dios como primera causa eficiente, absolutamente perfecta, que no necesita de ninguna otra cosa como fin, pues, de lo contrario, no sería absolutamente perfecta; por el mismo motivo y, en consecuencia, por pura y desinteresada bondad, pudo Dios ponerse a sí mismo como fin de la creación para comunicar su bondad a las cosas otorgándoles el ser [206]. Por esta razón profundísima es Dios el gran «liberal», porque da sin provecho propio; sólo por bondad: «*ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem*» [207].

Como autor y artífice, infinitamente sabio, de la diversidad y variedad del universo, que él concibió en su mente, antes de que fuera, tiene que ser también Dios la causa ejemplar -*causa exemplaris*- de todas las creaturas, cuyas imágenes ideales se identifican con la esencia divina, de la cual no se distinguen realmente, y sólo en las cosas hechas según ellas adquieren su maravillosa variedad y diversidad [208].

La capital importancia de la causa eficiente divina para la doctrina creacionista de Sto. Tomás nos obliga a considerar con más detalle diversos elementos.

1.- La creación del mundo o bien es libre o no es en absoluto. Esto ya lo hemos puesto de relieve antes. Todo el neoplatonismo, con su emanación de Dios por necesidad interna, es una prueba de ello. Su tendencia no fue totalmente desconocida para Santo Tomás, a pesar del incompleto conocimiento

[203] I, 45, 1.
[204] II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2.
[205] III C.G., 17.
[206] I, 44, 4.
[207] Ib., ad 1.
[208] I, 44, 3.

histórico que de este sistema poseía. Ciertas alusiones al *Liber de Causis* y a los árabes que sufrieron el influjo de aquella tendencia, parecen darlo así a entender. Efectivamente, pocos elementos de la doctrina de la creación acentuó el Aquinate con tanta fuerza como la libertad de la actividad creadora de Dios, por lo demás, completamente de acuerdo con la revelación y con el gran Aurelio Agustín. La tesis es formulada con exactitud y rigor: «*dicendum quod absque omni dubio tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit, nulla naturali necessitate*» [209]. Las razones principales en pro de la tesis las toma de la causalidad divina final y ejemplar, de la naturaleza de la ciega causalidad natural y de la propiedad de la actividad divina en general. 1.- De la causalidad final: si la bondad de Dios, absolutamente perfecta, es el fin de todas las creaturas, Dios tiene que haber creado libremente todo lo que existe fuera de él; de otro modo, dejaría de ser perfecto, porque tendría necesidad [210]. 2.- de la causalidad ejemplar: la actividad natural está siempre ordenada «*ad unum*», es decir, a un determinado efecto, forma, etc. Ahora bien: el universo es un conjunto de efectos divinos enormemente diversos y multiformes. Luego supone en Dios, su causa, una actividad y un querer ordenados a diversas ideas, es decir, una actividad conforme al entendimiento y a la voluntad [211]. 3.- De la esencia de la actividad natural: dondequiera que la ciega naturaleza ejerce su actividad en el mundo con arreglo a un fin, es dirigida por un entendimiento que le señala el fin y los medios para alcanzarlo, y por una voluntad que la mueve hacia el fin. La ciega actividad natural supone, por tanto, la de un entendimiento y una voluntad, como actividad inicial; por consiguiente, la supone sobre todo en Dios, causa primera, que no puede suponer ninguna otra, precisamente porque es la primera [212]. 4.- De la índole de la actividad divina: la actividad de Dios es lo mismo que la esencia de Dios [213]. Es, por tanto, inmanente. Las dos únicas actividades inmanentes en un ser espiritual son el conocer y el querer. Luego Dios tiene que haber producido la creación por el conocimiento y la voluntad [214].

De la tesis de la creación libre, es decir producida por el conocimiento y la libre voluntad, saca después Tomás una serie de conclusiones, de las que sólo vamos a tocar aquí una que otra. Por ejemplo, la relación de la tesis con la Trinidad. Aunque la creación en sí es obra de Dios Uno, como quiera

[209] *Pot.*, 3, 15; id. I, 19, 4; II C.G., 23.
[210] I, 19, 3.
[211] I, 1, q. 4; *Pot.*, 3, 15; II C.G., 23.
[212] Ib.
[213] *Pot.*, 3, 15; II C.G., 23; I C.G., 45; I, 19, 4 ad 2.
[214] *Pot.*, 3, 15; II C.G., 23.

que la operación de las tres Personas es de naturaleza común [215], puede ser atribuida a las tres Personas, en cuanto que la creación, que es efecto de la omnipotencia de Dios por medio de su conocimiento y voluntad, puede ser referida a la procesión de la eterna Sabiduría, del Padre, y del eterno Amor, del Padre y del Hijo [216]. Siempre que Tomás trata de la demostrabilidad del mundo eterno o temporal, la basa en esta razón fundamental: la creación es obra de la libre voluntad divina, que para nosotros es inescrutable. La temporalidad de la creación nos ha sido revelada. Por lo demás, apoyados por la mera razón, sólo sabemos que Dios se quiere a sí mismo por necesidad, pero a todo lo demás lo quiere libremente [217].

2.- Con una agudeza totalmente innata en él, trata Sto. Tomás, sobre todo, de probar racionalmente el carácter divino de la creación. La cuestión: «*utrum solius Dei sit creare*» se repite en todas sus grandes obras [218]. Los argumentos en favor de la tesis parecen multiplicársele, como espontáneamente, hasta el infinito. Su posición en defensa de un Dios único e inmediato creador de todo lo creado es tajante y culmina, por fin, en esta opinión: todo acto creacional supone poder infinito; por consiguiente, el crear es un privilegio inalienable de Dios.

Desde el punto de vista de la revelación, la tesis es «*de fide*», y afirmar lo contrario sería herético [219].

Tomás menciona diversos adversarios de su tesis. Presiente en el neoplatonismo uno de ellos. Citando el *Liber de Causis*, que con gran acierto adscribió al neoplatonismo, encuentra en él la siguiente teoría: Dios no crea los seres inferiores inmediatamente, sino por medio de los superiores. Semejante fue también el error de Avicenna y Algazel, quienes, negando el origen libre de las cosas, opinaron que Dios no podía crear inmediatamente más que la primera creatura, por medio de la cual fueron luego producidas las otras. También hubo doctos católicos que creyeron que Dios podía transmitir la fuerza creadora, por lo menos a los ángeles, a fin de que, como representantes suyos y causas auxiliares -*ministri, instrumentaliter*- pudieran también ellos crear en y con la fuerza de Dios. Esta posibilidad fue defendida incluso por Pedro Lombardo, el *Magister Sententiarum* [220]. Contra todos estos adversarios defendió Tomás la mencionada tesis sin limitación alguna.

---

[215] I, 45, 6.
[216] I, 45, 7.
[217] I, 47, 1 y 2; II C.G., 31 ss.; *Pot.*, 3, 17; *De aet. mundi*, l. c.
[218] I, 15, 5; II C.G., 21; *Pot.*, 3, 4; II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 4; *Comp. Theol.*, c. 69.
[219] «*Ideo sec. fidem catholicam ponimus quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus inmediate creavit, haereticum repugnantes si dicatur per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum.*» (*Pot.*, 3, 4; id. II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3).
[220] I, 45, 5; II C.G., 21; II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; con especial amplitud en *Pot.*, 3, 4.

Si se quiere reducir los copiosos argumentos del Doctor Angélico a ciertos pensamientos fundamentales, se encontrarán pruebas sacadas en general del concepto de la creación, otras destinadas especialmente a excluir toda causa instrumental y, finalmente, otras que, demostrando la infinitud del poder creador, tienen por objeto hacer ver que el crear es privilegio intransferible de la omnipotencia divina.

Del concepto de la creación: puesto que la creación, en virtud de su más íntima esencia, tiene como término «*ad quem*» el ser en cuanto ser y como término «*a quo*» la nada, y, por consiguiente, sólo puede tener como causa eficiente una causa «*universalis*», y, por otra parte, toda creatura en cuanto tal únicamente produce «este» o «aquel» ser y lo produce «de algo», es decir que siempre es «causa eficiente particular», resulta absolutamente imposible que la actividad creadora corresponda a ningún ser creado [221].

Del concepto de la causa instrumental: toda creatura, por haber sido producida, sólo puede ser en relación a Dios causa instrumental. Ahora bien: toda causa instrumental que por medio de movimiento produce de algo algo determinado, presupone ya aquella actividad creadora de Dios, en la cual Dios produce de la nada el ser en cuanto ser, puesto que la causa instrumental no opera si no es movida por Dios como causa principal. Por consiguiente, la creatura no sólo no puede crear, pero ni siquiera cooperar de ningún modo a la creación, porque la cooperación misma presupone ya la actividad creadora de Dios: «*Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponunt eam*» [222].

¿Cómo podría la creatura prestar cooperación o servicio alguno en la actividad creadora, o participar en el acto creador disponiendo y preparando, si toda su actuación y el ejercicio de su actividad presuponen la actividad creadora de Dios y nada puede ser aquí dispuesto, ya que antes de la creación no hay absolutamente nada? [223]

Finalmente, el crear implica poder infinito, que sólo corresponde a Dios y, por consiguiente, es instransferible a ninguna creatura.

En la prueba de este último principio, que tiene por objeto demostrar que la *creatio* es una actividad absolutamente divina, Tomás no puede partir, en absoluto, del término «*ad quem*», del efecto. Toda creatura es un ser finito y limitado, un *ens finitum*, que, como tal, no implica ninguna causalidad

[221] I, 45, 5; II C.G., 21; *Pot.*, 3, 4; II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4.

[222] II C.G., 21. Lo mismo continuamente en todas las principales fuentes citadas.

[223] «*Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod praesupponitur omnibus aliis, sc. esse absolute. Unde non potest aliqui operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis.*» I, 45, 5; *Pot.*, 3, 4.

eficiente infinita [224]. Aquí se convierte el término «*a quo*», el *ex nihilo*, en punto de partida de toda la demostración y, por cierto, en el sentido siguiente: 1.- Cuanto más distanciados estén aquello de que algo es producido y lo que es producido, en otras palabras, cuanto mayor sea el abismo entre el «*ens potentiale*» y el «*ens actuale*» correspondiente, tanto mayor tiene que ser el poder de la causa eficiente que hace que lo potencial pase al acto. Ahora bien: en la *creatio* no hay absolutamente ninguna proporción entre la nada y el ser, puesto que no se da en ella absolutamente ninguna *potentia passiva realis*; luego el abismo es ilimitado y supone fuerza eficiente ilimitada, infinita [225]. El argumento se apoya en el principio aristotélico: entre la nada y el ser la distancia es infinita, o «*non esse simpliciter in infinitum ab esse distat*» [226]. 2.- Esto se confirma en el principio: del modo como el efecto es producido, así obra la causa: «*hoc modo factum agitur quo faciens agit*». En la *creatio*, el efecto, por ser de la nada, es producido en su ser total, al cual sólo corresponde en el agente el ser total, el *actus purus infinitus* [227]. 3.- Siempre que la causa produce algo, la actividad es un accidente en un sujeto y es nuevamente recibida en un sujeto ya existente -*potentia passiva*-. Por consiguiente, sólo puede crear de la nada aquél cuya actividad no es un accidente, sino la misma substancia y esencia del ser activo. Esto sólo sucede en Dios, ser infinito [228].

Aun cuando no se atribuya a todas estas razones un valor igual ni apodíctico, hay, sin embargo, en ellas una maravillosa concatenación lógica. Esto, por lo demás, puede decirse de toda la doctrina creacionista de Sto. Tomás. Si en alguna parte de su doctrina salta a la vista esta férrea concatenación lógica, es ciertamente en su teoría de la creación. Pero todo esto no es más que el resultado de la rigurosa aplicación de la doctrina del acto y la potencia.

Basándose en Dios como *ens a se*, el *ens per essentiam*, el único en que esencia y existencia se identifican realmente, Tomás sienta, en oposición a los más audaces pensadores de su tiempo, Alberto Magno y Maimónides, la tesis de la demostrabilidad de la creación de todas las cosas de la nada. En este gran pensamiento: «sólo Dios es el *esse per essentiam*, y, por consiguiente, el ser mismo, el ser no recibido, mientras que todo lo demás sólo tiene ser recibido de Dios como primera causa», se funden todos los argumentos de Tomás en favor de la creación. Dios, *actus purus*; todo lo demás, solamente *ens potentiale*. Si Dios es realmente *prima causa omnium*, es también la causa universal de todo y tiene que haberlo creado todo de la nada y a él solo, con un exclusivismo absoluto, tiene que corresponder el poder creador. En la

[224] I, 45, 5 ad 3.
[225] Ib.; *Pot.*, 3, 4.
[226] *Pot.*, 3, 4.
[227] Ib.
[228] Ib.

última tesis: crear de la nada implica una *potentia infinita*, se manifiesta una vez más la doctrina del acto y la potencia con una pujanza especial. Puesto que, en la creación, entre la nada y el ser ya no hay ninguna proporción de *potentia passiva* y acto, porque la *potentia passiva* falta por completo; por eso el abismo que hay que superar en la *creatio* es infinito y, por consiguiente, sólo puede ser salvado por una potencia infinita, es decir, sólo por Dios. Quien quiera aceptar real y seriamente a Dios como causa prima de todas las cosas, ateniéndose a las últimas conclusiones lógicas, no puede pensar sobre la creación sino como pensó Tomás.

9.9. La actuación de Dios sobre la libre actividad de la creatura

La praemotio physica

Así como Dios creó todo de la nada, así tiene que conservar en su ser, directa e inmediatamente, a todo lo que recibió el ser [1]. Su actividad «conservadora» no es en absoluto nueva, diversa del acto creador, sino tan sólo una continuación de éste [2]. La absoluta necesidad de la conservación directa de las cosas se deduce para Tomás de lo siguiente: sólo Dios es el ser esencial, en que esencia y ser son lo mismo, mientras que toda creatura, a consecuencia de la diversidad entre esencia y existencia, como ser recibido, caería necesaria e instantáneamente en la nada sin la conservación divina, como ya enseño S. Agustín [3]. Así, pues, la creación y la conservación de las cosas pertenecen también a la actuación de Dios sobre las cosas del mundo. Pero no se trata aquí de esto, sino de la actuación divina sobre la actividad de las creaturas y sobre aquello que éstas producen con su actividad. Y aquí hagamos todavía otra limitación más. Tratamos de la actuación de Dios sobre la libre actividad humana en el orden natural.

Conocida es la secular dificultad de este problema. Cada uno puede pensar acerca de él como le parezca. Nosotros sólo quisiéramos exponer aquí brevemente qué papel desempeña la doctrina del acto y la potencia en la solución que Sto. Tomás da a este problema. Naturalmente, el breve espacio de este tratado sólo nos permite exponer a grandes rasgos este problema sobre el que se han escrito tomos enteros y que precisamente en los últimos decenios más que nunca ha sido motivo de ocupación para los espíritus [4]. Si lo que vamos a decir es o no auténtica doctrina tomista, júzguelo el atento lector después

[1] I, 104, 2.

[2] I, 104, 1 ad 4.

[3] «*Ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et idea Augustinus dicit... Virtus Dei ab eis quae creata sunt regentis, si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret.*» I, 104, 1.

[4] Vid. G. Schneemann, S.J., «*Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus*», Friburgo de Brisg. 1881; P. Dummermuth, O.P., «*S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*», París, 1886; V. Frins, S.J., «*S. Thomae Aq. O.P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera*», París, 1892; Norberto del Prado, O.P., «*De gratia et libero arbitrio*», Friburgo, Suiza, 1907; J. Stufler, S.J., «*Divi Thomae Aq., doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii*», Insbruck, 1923; R. Schultes, O.P., «*Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe*», Divus Thomas, t. 2, 176-195; 277 ss. (1924); t. 3, 360 ss.; 464 ss. (1925); Prelado Dörholt, «*Der hl. Thomas und P. Stufler*», Divus Thomas, t. 6, 45-73; 211-238 (1928).

de pesar los testimonios que aducimos. Mas todo lo que digamos considérese como dicho *sine ira et studio*, pues aquí, por lo menos en lo referente a la *praemotio*, nos encontramos, desgraciadamente, enfrentados con casi todos los autores de una Orden que ha prestado al tomismo servicios meritísimos.

Con esto pasamos ya, sin más rodeos, al problema principal. La cuestión primordial, en torno a la cual gira aquí todo, es la siguiente: ¿en qué sentido concibió Tomás la intervención divina en la libre actividad de las creaturas, sin perjuicio de la libertad de éstas?

Para no traspasar los límites de nuestro plan, no vamos a hacer más que rozar los diversos intentos de solución a esta cuestión para examinar inmediatamente con más exactitud la célebre *praemotio physica* en su origen tomista.

A nuestro parecer, que se ve confirmado por la historia de la controversia y, en particular, por la más reciente literatura de esta polémica, los diversos intentos de solución pueden reducirse a tres principalísimos.

a) El primer intento, que es el que menos amplitud concede a la intervención divina en la libre actividad humana, podemos reducirlo al nominalista Durando de S. Portiano, O.P. (†1334) [5], aunque, como dice muy bien Suárez, ya había tenido antecesores [6]. Durando negó tanto la *praemotio* como el posterior *concursus simultaneus* molinista. Según Durando, en la acción libre Dios no mueve directamente a la voluntad -ninguna *praemotio*- ni aporta directamente nada, en la acción individual, a la actividad de la voluntad ni al efecto -ningún *concursus simultaneus*-. La efectividad divina consiste aquí únicamente, según observa el P. Stufler, S.J., que comparte esta opinión, en que Dios otorga y conserva a la voluntad sus fuerzas internas activas o principios activos [7]. Por consiguiente, aquí sólo se trata de un otorgamiento y conservación -*collatio et conservatio*- por parte de Dios de las fuerzas de la voluntad, que bastan para toda actividad libre y con las cuales la voluntad sola, dadas las oportunas circunstancias externas, realiza el acto libre y su efecto. El mismo P. Stufler llama muy bien a esta ayuda divina «ayuda entitativa permanente» -*motio entitativa permanens* [8]-. Que semejante influjo de Dios sobre la acción libre nunca puede ser inmediato, sino únicamente mediato, es cosa que Dörholt ha puesto acertadamente de relieve en contra de Stufler [9], porque, según esta concepción, Dios no tiene nada que ver directamente, sino sólo indirectamente, con el acto libre, por medio de las fuerzas

[5] II *Sent.*, d. 1 q. 5; d. 37, q. 1.

[6] *Disp. Met.*, disp. 22, sect. 1, n. 2 (Ed. Vivès, t. 25).

[7] «*Divi Th. Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae*», p. 37.

[8] Ib., p. 50.

[9] «*Der hl. Thomas und P. Stufler*», Divus Thomas, t. 6. p. 62-63.

otorgadas a la voluntad. Esto fue también lo que movió a Francisco Suárez, partidario del concurso simultáneo, a considerar aquella doctrina durandiana como errónea y opuesta a la de Sto. Tomás y de toda la Escolástica, y a tacharla de peligrosa para la fe [10].

Durando encontró un defensor decidido en el P. Stufler, S.J., que incluso atribuye a Sto. Tomás la misma doctrina [11]. Cuán falso es esto, halo demostrado el P. Huarte, S.J., probando que Durando combatió a Sto. Tomás [12]. Recientemente el P. Fuetscher, S.J., no sólo ha hecho suya la opinión de Durando, sino que ha atribuido también su teoría a Sto. Tomás, esforzándose al mismo tiempo en aproximar mutuamente a Suárez y Sto. Tomás [13]. Toda esta controversia, recientemente aparecida sobre un plano completamente nuevo, no carece, por cierto, de interés.

b) El segundo intento de solución, al cual dio nombre Luis Molina, S.J. [14] (1535-1600), concedió a la actuación divina más amplitud que el primero. Con su *concursus simultaneus*, el molinismo atribuye a Dios, causa primera, un influjo especial, directo e inmediato, sobre cada una de las acciones libres; no sobre la misma voluntad humana, pero sí sobre su actividad -*effectus quo*- y sobre el efecto de la misma -*effectus qui*- [15]. El concurso simultáneo se distingue de la *praemotio* en que aquél no premueve causalmente la voluntad creatural a la acción, sino que únicamente la mueve al mismo tiempo que la voluntad. Esto último lo enseñan también los tomistas. Mas para ellos la actuación de Dios precede causalmente a la actividad de la voluntad. Ya los representantes eminentes del molinismo -aquí sólo mencionaremos a Toledo, Suárez, Lessio, Vázquez, Padilla, Pedro Arrubal, Livio Mayer, Perrone y Franzelin- le concedieron de antemano gran influjo.

c) Con esto hemos llegado a la *praemotio physica*, que, sin hacer referencia alguna a Tomás de Aquino, vamos a tratar de exponer aquí, tal como la han concebido unánimememte los mejores tomistas [16]. Comencemos con una

---

[10] «*Primum itaque dicimus tam esse certum Deum influere inmediate ac per se in omnem actionem creaturae, ut id negare erroneum sit in fide.*» Disp. 22, n. 6.

[11] Ib., p. 45.

[12] *Gregorianum*, v. VI, fac. 1, p. 81-114.

[13] «*Akt und Potenz*», p. 317 ss.

[14] «*Concordia lib. arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia,, praedestinatione et reprobatione*» 1ªedición en 1588.

[15] Vid. Gredt, *Elementa*, n. 839, 2 (Ed. cuarta).

[16] Nos apoyamos para esta exposición principalmente en las siguientes obras tomistas: Diego Álvarez, «*De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate*», Lugduni, 1611; «*Opera Francisci Sylvii*», v. V: «*De motione primi motoris*»; P. Massoullié, «*Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*»; P. Innocentius a S. Thoma e clericia regularibus scholarum piarum: «*Lapis angularis*», Viennae, 1733; Goudin Ant., «*Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*»; Gonet, O.P.,

distinción capital. La *praemotio* puede ser considerada como activa y como pasiva.

Considerada activamente, es una actividad que nace de Dios, causa primera, y recae sobre la libre voluntad humana, y a la cual corresponden esencialmente todas aquellas propiedades que corresponden a toda actividad divina, ya sea creación, ya conservación, ya, incluso, cooperación con la actividad creatural. Esto quiere decir que, *ex parte Dei*, es una actividad *formaliter* inmanente, un ser realmente idéntico a su absoluta e infinita esencia, una actividad que sólo en su efecto es «*transiens*», y diversa según los tiempos determinados desde toda la eternidad [17]. Hacer resaltar esto no es ocioso, no sólo porque aquí está anclada la infalibilidad de la actuación infinita de Dios [18], sino también porque hay quienes identifican la actuación divina con la creatural o le niegan, incluso, lo que conceden a la frágil voluntad humana.

Las principales dificultades de la *praemotio* están en su concepto pasivo. Que, considerada así, tiene que ser una realidad que la voluntad recibe de Dios, en el sentido de un impulso a ésta o aquella acción libre, es cosa evidente, puesto que es un movimiento que cambia según las mismas actividades. Mas busquemos primero el elemento esencial, la *ratio formalis* de esta actuación de Dios, en cuanto que es recibida pasivamente en la voluntad, para deducir después de ella sus propiedades características.

En la posición de la voluntad frente a toda acción libre podemos distinguir, y tenemos que hacerlo así, tres momentos totalmente diversos: α) la voluntad en cuanto que todavía no quiere. Por muy dispuesta que pueda estar ya en este estadio, está quieta, sin querer todavía *in actu*, es decir, está todavía en potencia para ello. En este estado aún no tiene la voluntad nada que ver con la *praemotio*; β) la voluntad en cuanto que está queriendo *in actu*. Este estado presupone ya la *praemotio*; γ) finalmente, la voluntad en cuanto que es sacada del no querer al querer, es decir, que es llevada *hic et nunc* de la potencia en orden a la volición, a la volición actual. En esto consiste formalmente la *praemotio passiva*: «*Motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur in actum volendi*» [19]. En esto convienen todos los tomistas citados [20]. La *praemotio* se refiere a la ejecución del acto de la volun-

«*Clypeus Theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores*»; Billuart, O.P., «*Summa S. Thomae*»; Zigliara, «*Summa philosophica*» (1891); Gredt, O.S.B., «*Elementa*».

[17] Zigliara, *Theol. nat.*, 30, V, VI; IX. Massoullié, l. c. Diss. 1, q. 3 a 9.

[18] Massoullié, ib. Diss., 2 q. 7, a. 2; Zigliara, 30, VIII, X.

[19] Zigliara, *Theol. nat. phil.* 31, V.

[20] Goudin, ib. p. IV, q. 4, a. 2; P. Innocentius a S. Thoma, «*Lapis angularis*», a. 1, n. 5 y 8; Massoullié, Diss. 1, q. 3, a. 15; q. 2, a. 1 y 2; Sylvius, «*De motione primi motoris*», p. III, a. 1, a. 3; Álvarez, «*De auxiliis*», disp. 23, 9; Gonet, Clyp 1, p. II, tr. 2, disp. 6, XXVII y LXXXIX.

tad, a su *applicatio* a la libre actividad o, para emplear el término escolástico, la *praemotio* es un impulso divino impreso a la voluntad *quoad exercitium* y, por consiguiente, también *quoad specificationem*. Por eso es completamente errónea la exposición de Fuetscher, según el cual, la *praemotio* tomista no da el «*actu agere*», sino únicamente el «*posse agere*». Fuetscher puede pensar de la *praemotio* lo que quiera, pero tiene que exponerla tal como la entienden los tomistas [21].

Del elemento esencial de la *praemotio*: traslación de la voluntad desde la no volición a la volición actual, se pueden deducir lógicamente todas las propiedades de la *praemotio*:

1.- Es una actuación especial de Dios, como primera causa eficiente, sobre la voluntad, moviéndola a la volición actual; actuación que se añaden todavía a la creación y conservación de las fuerzas de la voluntad para producir el paso a la volición actual en la actividad individual. Por consiguiente, no tiene nada que ver con el influjo que ejerce un objeto sobre la voluntad -*motio objectiva*- [22].

2.- Se realiza directa e inmediatamente sobre la voluntad misma, puesto que, por medio de ella, saca Dios a la voluntad misma de la no volición a la volición. De este modo se distingue del mero concurso simultáneo, que no se refiere a la voluntad misma, sino únicamente a su actividad y a su efecto [23].

3.- Físicamente, esta actuación divina se ejerce sobre la voluntad, no en sentido de una «violencia», ni en oposición a la libertad, como algunos han interpretado [24]. «Física» se llama, como es notorio, toda causalidad eficiente activa, incluso la de la libre voluntad humana, en oposición a la atracción meramente moral por parte del objeto [25].

4.- A la *prae-motio* es adonde principalmente apuntan con sus advertencias los adversarios, en su noble preocupación por la libertad. Realmente se trata aquí de una pre-moción divina; pero ¿en qué sentido? Observemos, ante todo, que ningún tomista, como ya Silvio puso de relieve [26], ha pensado jamás, al hablar de esta premoción, en una prioridad temporal. Dios y la voluntad operan temporalmente a la vez. La opinión de Fuetscher, según el cual la premoción parece que habría de suprimir la libertad [27], no es un fiel

[21] «*Akt und Potenz*», p. 316. Con este falso supuesto pudo hablar F. de un «*regressus in infinitum*» en los tomistas. Para nosotros ha sido penoso el tener que apreciar en el mencionado libro tantas exposiciones de doctrina tomista completamente falsas.

[22] Gonet, Clyp., p. II, tr. 2, disp. 6, XXVIII; Goudin, p. IV, a. 2 y 4; «*Lapis angularis*», a. 1, n. 11; Álvarez, «*De auxiliis*», disp. 23, 16.

[23] Gonet, ib.; Goudin, ib.

[24] Álvarez, ib., disp. 22, 1, 2, 3.

[25] Gonet, ib.

[26] Sylvius, l. c., p. II, a. 4; p. III, a. 1; Zigliara, 31, V.

[27] «*Akt und Potenz*», p. 316.

reflejo de la opinión de los tomistas, sino una interpretación particular de la misma. Según la exposición tomista en sí, toda volición actual de la voluntad es aplicada al acto activamente por parte de Dios y activamente por parte de la voluntad; pero causalmente, primero por parte de Dios, puesto que él lleva a la voluntad a la propia volición, a la ejecución del acto -*ad exercitium*-. De esta manera es Dios la causa primera del acto, en el cual la voluntad pasa de la no volición a la volición [28].

5.- Todo esto sólo pueden los tomistas basarlo probablemente en que consideran como cosa segura que Dios, creador y causa primera de la voluntad misma, puede mover a la voluntad, incluso a la voluntad libre, de acuerdo con la índole de su actividad, de acuerdo con su naturaleza. Por eso defienden la posibilidad de una *praemotio* libre [29].

6.- Los tomistas atribuyen a su *praemotio* un éxito infalible, porque el acto de la voluntad divina no puede quedar sin efecto [30].

Luminosamente ha expuesto el P. Berthier, O.P., mi antiguo y venerado maestro, los rasgos fundamentales de la *praemotio* en la definición siguiente: «*actio divina virtualiter transiens, qua Deus tanquam causa prima causis secundis potentia agendi prius ab eo instructis, ipsummet actu agere vel libere vel necessario, pro modo singulis proprio, ea quae ipse decrevit hic et nunc confert*» [31].

Los adversarios de esta *praemotio* no sólo no la consideran posible ni necesaria, sino que, además, se la niegan a Tomás, y consideran a Báñez, O.P. (1528-1604), como su iniciador. Los tomistas se la atribuyen a Tomás, y la consideran, no sólo posible, sino absolutamente necesaria. Nosotros planteamos aquí estas tres cuestiones: ¿Cuál es la posición del Aquinate: 1º, frente al concepto esencial de la *praemotio*; 2º, frente a su posibilidad; y 3º, frente a su necesidad?

Como fuentes de demostración han de servirnos principalmente aquellos artículos de Sto. Tomás en que éste trata con detalle, y como *ex profeso*, de la actuación de Dios sobre la voluntad de las creaturas. Los indicamos aquí mismo: *S. Th.*, I, 105, 4 y 5; 106, 2; 111, 2; I-II, 10, 4; III C.G., 88 y 89; *Quaest. disp.*: *De Veritate*, 22, 9; *De malo*, 3, 3; *De potentia*, 3, 6 y 7.

---

[28] Zigliara, 31, V; Gonet, p. II, tr. 2, disp. 6, XXVIII; Goudin, p. IV, q. 4 a. 2; Massoullié, Diss. 1, q. 3, a. 15; Sylvius, p. II, a. 4.

[29] Sylvius, ib.; a. 10; Álvarez, «*De auxiliis*», disp. 22, 23; «*Lapis angularis*», a. 1, n. 10.

[30] Zigliara, ib.; Gonet, ib., disp. 6, XXIV; Massoullié, Diss. 2, q. 7, a. 2.

[31] Vid. Manser, «*Possibilitas praemotionis physicae thomisticae*», Friburgi (Helv.), 1895, p. 18.

I.- Sto. Tomás y el concepto de la praemotio

Como quiera que la célebre controversia no se trabó hasta mucho tiempo después de la muerte del Aquinate, y en ella ambos bandos, el de los adversarios y el de los defensores, apelaban a la autoridad del gran Maestro, trátase aquí, en primer lugar, de contestar a esta pregunta: ¿Se encuentra, efectivamente, en las obras del Doctor Angélico el concepto de la *praemotio* tomista, tal como se ha expuesto, o no se encuentra?

En las fuentes mencionadas habla Tomás sistemáticamente de una dobe actuación sobre la voluntad: una, de fuera, «*ab exteriori*», por parte del objeto, «*ab objecto suo*». Aquí se hace referencia, como el mismo Tomás explica, tanto al bien universal como a los efímeros bienes particulares -*bona particularia*-. Evidentemente, esta actuación no se tiene aquí en cuenta, pues la *praemotio* no es un influjo que provenga de Dios como causa final, sino que está incluida en la esfera de la causa eficiente, y, por cierto, de la primera. La segunda actuación sobre la voluntad se ejecuta desde dentro, «*ab interiori*», por parte de la misma facultad volitiva, «*ex parte ipsius potentiae*» [32]. De este segundo influjo habla Tomás, exclusivamente, en aquellos pasajes en que sólo se trata de la actuación divina [33]. Aquí, en esta segunda actuación sobre la voluntad, tenemos que encontrar en Sto. Tomás la *praemotio*, si es que está en alguna parte.

¿Quién puede mover internamente a la voluntad? ¿Qué es esta actuación? ¿Cuál es su posición frente a la doctrina de Durando y frente al mero concurso simultáneo de Molina? Con esto hemos planteado tres cuestiones decisivas.

¿Quién llega en su actuación sobre la voluntad a la misma volición interna de la voluntad? Sobre esto Sto. Tomás es claro y categórico. Por eso nuestra respuesta a esta pregunta será breve, y, sin embargo, servirá para aclarar notablemente el problema. Ningún ángel [34], ningún demonio [35], ninguna creatura espiritual [36], ni, en absoluto, creatura alguna [37], puede cambiar la voluntad interna del hombre. La voluntad interna sólo puede moverla y cambiarla el que es causa eficiente de la voluntad interna, y, por consiguiente, puede actuar sobre la voluntad a manera de causa eficiente, «*per modum causae efficientis*» [38]. Esto sólo pueden hacerlo la voluntad misma y Dios, como causa

[32] I, 105, 2 y 4; 106, 2; 111, 2; *Verit.*, 22, 9; *De Malo*, 3, 3; III C.G., 88. En todos estos pasajes se ve la misma *immutatio* doble.

[33] *Pot.*, 3, 7; I-II, 10, 4.

[34] I, 106, 2.

[35] *De Malo*, 3, 3.

[36] III C.G., 88.

[37] *Verit.*, 22, 9.

[38] Ib.

de la voluntad [39]. De momento, no añadiremos aquí nada. La respuesta a la primera pregunta sirve para aclarar el problema, en cuanto que Tomás habla aquí de una actuación de la causalidad eficiente de Dios sobre la voluntad, y la *praemotio*, asimismo, defiende semejante actuación. Por tanto, la respuesta a la primera pregunta debe habernos llevado al camino verdadero.

¿Qué entiende Tomás por actuación de la causalidad eficiente divina sobre la voluntad interna del hombre? Aquí nos encontramos, evidentemente, ante la dificultad principal de este discutido problema. Sólo podremos aclararla y solucionarla por medio de otras preguntas parciales. Consideremos, análogamente a lo que antes hemos dicho sobre la *praemotio*, la actuación de que habla Sto. Tomás en un sentido doble: activa y pasivamente.

α) Activamente, es decir, considerada por parte de Dios como causa eficiente, Sto. Tomás afirma de la actuación divina sobre la voluntad lo mismo que de la *praemotio* afirman sus defensores: la eficiencia de Dios sobre la voluntad se identifica con su propia esencia: «*ubicumque est virtus divina, est essentia divina*» [40]. También está Sto. Tomás completamente de acuerdo con los defensores de la *praemotio* en que a Dios, creador de la voluntad, la efectividad sobre la voluntad le corresponde como causa primera, a la cual está sometida la voluntad como causa segunda: «*Hoc autem (operaris interius) nihil alius esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima*» [41]. Por eso, como la voluntad no es más que causa segunda de su actividad, necesita, como causa intermedia -*causa instrumentalis*-, la ayuda de Dios, causa principal, sin la cual no puede ejercer su actividad [42]. Hasta aquí todo concuerda con la doctrina de la *praemotio*.

β) ¿Cómo concibió Tomás la eficiencia divina en sentido pasivo, es decir, en su realización sobre la voluntad humana? ¿Qué es lo que ella efectúa? ¿Sobre quién opera? ¿Cómo opera? Avancemos cauta y gradualmente.

1.- Tomás considera como fundamentalmente erróneo el creer que la eficiencia divina pudiera suprimir la actividad propia de las creaturas, y, por consiguiente, también la propia de la voluntad. Cada cosa creada posee su propia naturaleza y forma, y, en consecuencia, también su propia actividad: «*Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem*» [43]. Esto concuerda con lo que también dicen

[39] «*Ex parte ipsius voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntad et id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est.*» *De Malo*, 3, 3.

[40] *Pot.*, 3, 7.

[41] *De Malo*, 3, 3; III C.G., 88; *Verit.*, 22, 9; *Pot.*, 3, 7.

[42] I, 105, 5.

[43] Ib., «*Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae.*» *Pot.*, 3, 7; III C.G., 89.

los defensores de la *praemotio*.

2.- Igualmente errónea es, a juicio de Sto. Tomás, el creer que alguna causa creada puede ejercer su propia actividad sin el auxilio divino, porque «*secundum agens agit virtute primi agentis*» [44], y, sin el influjo de Dios, ninguna causa segunda tiene actividad alguna: «*exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet*» [45]. También esto concuerda con la *praemotio*. Pero la cuestión es en qué sentido es necesario este auxilio superior.

3.- Tomás no se cansa de recalcar: la operación de Dios sobre la voluntad es directa e inmediata, como la operación de la voluntad sobre su propia volición. Únicamente hay dos causas eficientes capaces de mover la voluntad: Dios y la voluntad misma: «*Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, quia est voluntatis causa*» [46]. Como quiera que toda actividad directa de una causa eficiente se llama física, aquí necesariamente ha de tratarse de una *motio* divina física, como en la *praemotio*.

Y ¿a qué se extiende, según Sto. Tomás, la operación directa e inmediata de Dios sobre la voluntad? Aquí tocamos, evidentemente, el punto álgido de la controversia. ¿Da Dios, como causa primera, a la voluntad sólo entitativamente la fuerza volitiva que él, naturalmente, tiene que conservar como en todas las demás creaturas, de modo que después la voluntad, por sí sola, pueda pasar de la no volición a la volición, de la potencia al acto? En tal caso, el *exercitium voluntatis* pertenecería directamente sólo a la voluntad y no a Dios. Entonces la ejecución del acto volitivo no dependería directamente de Dios, como afirman los defensores de la *praemotio*. ¿Qué es lo que Sto. Tomás enseña sobre esto? La actividad de Dios como causa eficiente, enseña, no consiste sólo en dar a la voluntad la facultad de obrar y en conservársela, sino, además, en mover a la voluntad para el obrar mismo: «*Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi et inquantum conservat eam et inquantum applicat actioni*» [47]. Según esto, Dios mueve a la voluntad también *quoad exercitium*. Esto concuerda con la doctrina de la premoción. Y añadamos aún: Tomás está tan profundamente convencido de la necesidad de esta *motio* divina *ad agendum* que afirma que Dios no podría dar absolutamente a ninguna creatura el poder de obrar ella misma de por sí, sin él: «*nec... virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam*» [48].

5.- Pero todo esto nos plantea un nuevo enigma. ¿Cómo pueden dos causas diversas -Dios y la voluntad- causar inmediatamente la misma volición de la

[44] I, 105, 5.

[45] *Pot.*, 3, 7 ad 5.

[46] Ib.

[47] *Pot.*, 3, 7; id I, 105, 5 ad 3: «*Deus non solum dat formas rerum, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum*»

[48] *Pot.*, 3, 7 ad 7.

voluntad? Tomás mismo se planteó este problema. Esto es posible por la prioridad causal de la operación divina en orden a la de la voluntad. El mismo «acto de la voluntad» o volición es, al mismo tiempo, de Dios, que mueve a la voluntad según su naturaleza, y de la voluntad misma, porque no repugna que la misma actividad sea «*ex se*» y «*ab alio*» [49]. Ambas causas, Dios y la voluntad, se subordinan entre sí «*secundum prius et posterius*» [50]. ¿No tiene esto exactamente el sentido de la *prae-motio*?

6.- Junto con el influjo de Dios, como causa eficiente, ejercido directamente sobre el acto de la volición, Sto. Tomás tenía, lógicamente, que defender la infalibilidad de su *praemotio*, y así lo hizo: «*Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis... transferre de uno in aliud secundum quod vult*» [51]. Sin embargo, niega en las mismas fuentes que de este modo se ponga en peligro la libertad de la voluntad [52]. De esto trataremos después con más detalle.

7.- La *praemotio*, bien entendida, es, a diferencia de la mera creación y conservación de la voluntad, según decían los medievales, un influjo divino vario, transeúnte y momentáneo, puesto que da a la voluntad la «volición actual», ora para esta actividad, ora para otra. Exactamente en el mismo sentido habla Sto. Tomás de un influjo divino. No es, como el ser de la cosa natural y, por consiguiente, de la voluntad conservado por Dios, algo acabado y permanente, sino un influjo pasajero de Dios sobre la voluntad, para que ésta pase a la volición actual, «*quo actualiter agat*»; algo así como una ordenación de la voluntad, «*est intentio sola*», y, por tanto, un ser todavía incompleto, a semejanza de los colores en el aire [53]. Precisamente aquí se muestra cómo Sto. Tomás distinguió rigurosamente entre la aplicación de la voluntad a la volición y la volición misma, la cual, para producirse, necesita de dos causas: Dios y la voluntad misma movida por Dios. Todo esto

---

[49] I, 105, 4.

[50] «*Dicendum quod tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius*». *Pot.*, 3, 7 ad 4: «*voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et ejus operatio in omni operatione naturae requiritur*» *Pot.*, 3, 7 ad 9.

[51] *Verit.*, 22, 9; *De Malo*, 3, 3.

[52] A la objeción de que con la moción divina la voluntad ya no sería dueña de su actividad contesta: «*voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem primae causae, sed quia prima causa non agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet*». *Pot.*, 3, 7 ad 13.

[53] «*Dicendum quod virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est sicut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artiicis.*» *Pot.*, 3, 7 ad 7.

está igualmente de acuerdo con la llamada doctrina de la premoción. Según parece, ya en el mismo Sto. Tomás, mucho antes de Báñez, O.P., teníamos una *praemotio physica*. Una *praemotio*, que Sto. Tomás vindica para Dios, causa primera, como privilegio inalienable, frente a la voluntad, causa segunda, y, por tanto, instrumental. Es un influjo de Dios como causa eficiente, que no suprime la actividad propia de la creatura y que se aplica a la voluntad creada y conservada por Dios como una tercera moción, en cuanto que Dios, moviendo directamente la voluntad, le da en toda actividad individual el poner el acto, la volición actual, el paso de la potencia al acto, «*applicat actioni*» y, de este modo, motiva la acción libre causalmente antes que la voluntad misma, la cual, movida por Dios infalible y libremente, es causa segunda de la misma volición. Por consiguiente, la doctrina de la premoción es realmente tomista, es decir, de Santo Tomás mismo.

Con esto podemos ya determinar fácilmente la posición de esta premoción con respecto al molinismo y al durandismo. El molinismo defiende, con el tomismo, un influjo divino inmediato sobre el acto libre y su efecto, pero no sobre la voluntad misma, sino únicamente con la voluntad. Por consiguiente, niega la prioridad causal del influjo divino, la *applicatio* de la *potentia* a la volición, al *exercitium*. Durando niega, por lo menos en el orden natural, ambas cosas. El otorgamiento y conservación de la voluntad por parte de Dios -*collatio et conservatio voluntatis*- bastan sin más, es decir, sin la premoción y sin el concurso simultáneo de Molina, para la acción libre. Este punto de vista, que Suárez condenó duramente, lo han hecho suyo, como hemos observado arriba, Stufler, S.J., y Fuetscher, S.J., y en este sentido han interpretado a Sto. Tomás. Que esta interpretación de Sto. Tomás causara asombro tanto en el campo molinista como en el tomista, lo comprenderá el lector después de lo dicho. Tal interpretación prescinde, sencillamente, de lo que Sto. Tomás, según molinistas y tomistas, dice: sin el influjo inmediato de Dios no hay actividad alguna ni ser alguno, como Suárez puso de relieve [54]. Ignora total y absolutamente, como ha dicho Dörholt [55], que Sto. Tomás habla expresamente, además del otorgamiento y conservación de la facultad volitiva, de un tercer influjo de Dios sobre la voluntad para impulsarla a obrar, «*applicat actioni*» [56], y considera este influjo divino como un derecho inalienable de Dios [57]. Ignora el hecho de que Tomás mismo ha contestado a la pregunta: ¿bastan la *collatio* y la *conservatio* de la voluntad por sí solas para la acción?, con un no categórico [58]. Finalmente, tal interpretación

[54] *Disp. Met.*, disp. 22, n. 6.
[55] «*Der hl. Thomas und P. Stufler*», Divus Thomas, t. 6, p. 65 ss.
[56] *Pot.*, 3, 7; I, 105, 5 ad 3.
[57] *Pot.*, 3, 7 ad 7.
[58] «*Dicendum quod Deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem*

parte del falso supuesto: Sto. Tomás ha atribuido a las creraturas su actividad propia; por consiguiente, no requiere para esta actividad ningún nuevo auxilio divino [59].

No tenemos más que decir sobre semejantes interpretaciones.

II.- Sto. Tomás y la posibilidad de la praemotio

La premoción tomista y la libertad humana. En estas palabras se encierra toda la dificultad de esta controversia. Nadie pondría objeciones a la posibilidad de la premoción, si no fuera por miedo de poner en peligro con ella a la libertad. Por consiguiente, el empeño de los adversarios obecede también a causas absolutamente nobles. Si se tratara sólo del mundo físico, que no es libre, apenas tendrían nada que objetar contra la doctrina tomista, pues está fuera de toda duda que esta doctrina salvaguarda celosamente los derechos de Dios como primera causa de todo ser y actividad. Pero, ¿cómo salvaguardar y proteger la libertad, si Dios es también primer motor de toda actividad libre? Esto les parece cosa difícil. Y lo es, en realidad, porque nosotros, pobres mortales, no estamos en condiciones de comprender la actividad y actuación del Dios infinito. Podemos, a lo sumo, lo mismo que al tratarse del conocimiento de la existencia de Dios y de su infinitud, aducir razones en prueba de que ambas -*praemotio* y libertad- tienen que ser posibles. Sobre esto vamos a interrogar aquí a Tomás.

Sabido es que lo libre presupone lo que solamente es voluntario; pero que el concepto de lo segundo es más amplio que el de lo primero. De aquí se deduce para nosotros una cuestión doble: posición de la premoción tomista: 1º frente a lo *voluntarium*, 2º frente a lo *liberum* propiamente dicho.

Todo aquél y todo aquello que por propio impulso interno se mueve a sí mismo hacia un fin conocido, posee lo *voluntarium*. Por consiguiente, en toda actividad espontánea, no sólo es interno el principio motor y movido de

---

naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est», sc. *inquantum applicat actioni*, como dice en el cuerpo del artículo. *Pot.*, 3, 7 ad 6.

Todo el cap. 89 III C.G., rebate la opinión según la cual Dios es sólo la causa de la voluntad, pero no de la volición misma: «*unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem*». «*Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.*»

[59]Como ya hemos observado antes, Stufler, S.J., ha interpretado el axioma «*quod movetur ab alio movetur*» basándose en este falso supuesto. Síguele Fuetscher, S.J. («*Akt und Potenz*», 318 ss.) quien afirma que, según Sto. Tomás, es suficiente, sin ninguna *praemotio* ni *concursus*, la forma interna de la cosa, por ejemplo: del peso y de la ligereza, para el movimiento natural de la cosa. Pero no deja de ser en extremo interesante que Sto. Tomás, precisamente en los pasajes en que aduce este mismo ejemplo: III C.G. 88; *De Malo*, III, 3; 1, 105, 5, declare que, además de la forma de la cosa, otorgada y conservada por Dios, es absolutamente necesaria *ad operationem* la *motio divina*.

la acción, sino que también el fin se encuentra dentro del mismo que actúa, por medio del conocimiento [60]. A lo voluntario no se opone, ciertamente, la necesidad, puesto que el hombre busca su felicidad voluntaria y necesariamente [61]; pero sí se opone la violencia, la *coactio*: porque lo que es espontáneo procede del apetito interno; en cambio, lo que se realiza por violencia se hace contra el apetito interno. Por tanto, son entre sí contradictorios [62].

¿Puede darse la violencia sobre la voluntad? Ciertamente, con relación a aquellos actos en que la voluntad no hace más que mandar, siendo ejecutados por alguna otra facultad externa -*actus imperati*[63]-. Mas, ¿puede afirmarse lo mismo del acto de la volición interna e inmediata? Ninguna creatura [64], contesta Sto. Tomás categóricamente, puede llegar a la volición interna del hombre, ni ángel [65], ni demonio [66], sino únicamente Dios, como Creador, el único que, como la voluntad misma, y más que ésta, tiene en su poder la volición [67]. Pero, violentar a la voluntad, tampoco Dios puede hacerlo [68], porque ni siquiera él puede hacer realidades contradictorias [69]. Por consiguiente, según Sto. Tomás, la premoción, con la cual Dios llega directamente al «*velle*» interno de la voluntad, no suprime lo *voluntarium*. Tal es, ciertamente, la opinión de Sto. Tomás. Pero, según Fuetscher, que también pretende exponer la doctrina de Sto. Tomás, aquí se da la violencia [70]. Supone erróneamente que Dios no puede mover la voluntad de acuerdo con la naturaleza de ésta. Esto, según Sto. Tomás, es falso [71], y por eso, según él, lo *voluntarium* es tanto *ex principio intrinseco* como *extrinseco* [72]. Por lo demás, el mismo P. Frins, S.J., acérrimo adversario de la *praemotio*, ha tenido que conceder que, según

[60] «*Hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione et cujus principium non solum est intra, sed cum additione scientiae, seu cum cognitione finis*». I-II, 6, 1.

[61] *Verit.*, 22, 9; 22, 7; I-II, 2, 8.

[62] *Verit.*, 22, 8; III C.G., 88.

[63] I-II 6, 4; *Verit.*, 33, 8.

[64] *Verit.*, 22, 9.

[65] I, 106, 2.

[66] *De Malo*, 3, 3.

[67] *Verit.*, 22, 8.

[68] Ib. y 22, 9; III C.G., 88.

[69] I, 105, 4 ad 2; III C.G., 88.

[70] «*Akt und Potenz*», p. 318-19.

[71] «*Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem*», I, 105, 4 ad 1.

[72] En I, 105, 4 ad 2 pone Tomás una objeción, que ya contiene la opinión de Fuetscher, y la resuelve así: «*ad secundum dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. ex principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio*».

Sto. Tomás, la premoción no suprime lo voluntario en la acción libre [73].

Así, pues, el punto de gravedad del discutido problema está evidentemente, según confiesan incluso los adversarios, en lo *liberum*, lo «libre». Pero también aquí es necesario hacer una limitación. La premoción tomista no tiene aún nada que ver con la mera facultad de elegir -*liberum arbitrium*-. Es decir, que la voluntad, hasta ahora, todavía no elige actualmente; en cambio, subjetivamente, puesto que ningún bien parcial la atrae necesariamente -*indifferentia objectiva ad plura*-, puede querer o no querer, querer esto o lo otro, o sea que, como dice Sto. Tomás, la voluntad es un principio activo que todavía no se ha decidido a una cosa determinada, sino que está indiferente con relación a varias: «*activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa*» [74]. Con la voluntad en cuanto que puede elegir, pero todavía no elige actualmente una cosa entre varias elegibles, en otras palabras, todavía no se determina a una cosa -*ad unum*-, aún no tiene la premoción nada que ver. Cuando la premoción actúa, es en el paso de la voluntad desde la potencia al acto, o bien desde el *actus primus* al *actus secundus*, a la acción libre.

Teniendo así presente el auténtico punto central de la cuestión, hacemos aquí dos preguntas: ¿consideró Sto. Tomás mismo la premoción como conciliable con la acción libre en cuanto tal? Si es así, ¿en qué basó él esto?

El hecho de que Tomás extendiera su *praemotio* a la acción libre en cuanto tal y la considerara conciliable con la libertad, nos parece innegable, a pesar de lo que digan el P. Frins, S.J., y otros. De otro modo, preguntamos nosotros, ¿cómo se explica que Sto. Tomás requiera el influjo inmediato de Dios para todo paso de la potencia al acto [75]; que distinga expresamente entre esta *motio divina ad agendum* y la creación y conservación de la voluntad: «*in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem*» [76]; que considere aquella *motio divina ad exercitium*, es decir, «*ut agat*», con relación al hombre que obra libremente, como un privilegio divino inalienable [77]; que atribuya a Dios en la actividad libre, refiriéndose al paso de la voluntad al acto, un influjo más poderoso que a la voluntad misma [78], y que no sólo no rechace la expresión usada más tarde por los tomistas: «*praedeterminatio*», sino que él mismo la use, observando, al mismo tiempo,

[73] «*S. Thomae Aq. O.P., doctr. de cooperat. Dei cum omni nat. creat.*», p. 273. Frins concede allí mismo abiertamente que Sto. Tomás en *Verit.*, q. 2 a 9, enseña realmente la premoción tomista, que, según Frins, suprime lo «*liberum*», pero no lo «*voluntarium*».

[74] I-II, 10, 4.

[75] *Pot.*, 3, 7; I, 105, 5 ad 3.

[76] *Pot.*, 3, 6.

[77] *Pot.*, 3, 7 ad 13.

[78] *Verit.*, 22, 8; 22, 9.

que con esto no se suprime la libertad [79]? La prueba más concluyente en favor de la posibilidad de la *praemotio* en las acciones libres es la que da en III C.G., 88, 889. Allí cita, al final del capítulo 88, los conocidos textos de la Sagrada Escritura: «*El corazón del rey está en la mano del Señor; inclínalo a todo lo que quiere*» (Prov. 21, 1), y «*Dios es quien opera en vosotros tanto el querer como su ejecución, según su beneplácito*» (Philipp. 2-13). Inmediatamente después, al principio del capítulo 89, prosigue: «*Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut sc. dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud*». Quien así piense, añade, está en manifiesta contradicción con los mencionados textos de la Escritura: «*auctoritatibus S. Scripturae resistitur evidenter*». Dios es también la causa de toda actividad, «*causa omnis actionis*», de todo movimiento de la voluntad, «*causa motuum voluntatis*». Por tanto, de Dios tenemos, no sólo la fuerza de la voluntad para querer, sino también la volición, «*non solum virtutem volendi a deo habemus, sed etiam operationem*». Este es un pasaje duro para Durando, O.P., Stufler, S.J., y Fuetscher, S.J. Y al P. Frins, S.J., el valiente defensor de Molina, le ha causado tal impresión, que opina que Sto. Tomás no permaneció aquí fiel a sí mismo, o bien que aquí tuvo algún percance humano o, en último término, que unas veces enseñó una cosa y otras la contraria [80]. La eterna canción de cuando no se sabe qué decir. Para nosotros, sin embargo, todo esto es un valioso testimonio de boca de los adversarios de la *praemotio*.

¿Cómo fundamentó y explicó Sto. Tomás la compatibilidad de la premoción y de la libertad?

La fundamentación es, en realidad, muy sencilla y muy lógica. Sto. Tomás opina que Dios, primera causa de todo ser, así como mueve a todas las demás creaturas conforme a la naturaleza que les es propia, sin comprometer su actividad peculiar, también debe tener poder para mover a la voluntad libre, según su propia naturaleza: «*operatur enim in unoquoque secundum ejus propietatem*» [81]. Piensa, incluso, que sería más contradictorio que moviera necesariamente a la voluntad libre, privándola de libertad porque esto precisamente estaría en contradicción con su naturaleza [82]. ¿Es que Dios, autor de la voluntad libre, la cual dispone inmediatamente de su propia volición, no ha de poder mover a la voluntad más poderosamente que se mueve ella

[79] III C.G. 90.
[80] «*S. Thomae Aq., O.P., doctr. de cooperat. Dei*», p. 310.
[81] I, 83, 1 ad 3.
[82] I-II, 10, 4 ad 1.

misma? [83] ¿Por ventura la voluntad humana no es también, en definitiva, como toda creatura, puesto que sólo posee un ser creatural, una mera *causa instrumentalis*, una causa intermedia de la acción? [84]

Este último pensamiento coopera no poco a la aclaración de todo el problema.

α) Dios es, como se dijo al tratar de la creación, frente a toda creatura, la causa universal, puesto que, como *prima causa*, en la cual operación y esencia se identifican, produce de la nada el ser como tal, es decir, el ser total [85]. Ahora bien: como en todo efecto nada hay más íntimo ni más profundo que el ser mismo, todas las creaturas son, con relación a Dios, meras causas instrumentales, que, para obrar, necesitan de la causa principal. Y como también el paso de la voluntad desde la potencia al acto es un ser, tiene que ser Dios también la primera y principal causa de este paso [86].

β) Según esto, las creaturas, con relación a Dios, no son más que causas particulares, en cuanto que cooperan a éste o aquel ser en una especie determinada. Por consiguiente, tienen su eficiencia propia, como el hacha con que el carpintero corta la madera. El hacha, con su forma cortante propia, es la que parte la madera, no el carpintero, y, sin embargo, el hacha no corta actualmente sin la fuerza impulsora del carpintero [87].

γ) Entre las creaturas, la que posee una eficiencia más elevada es la libre voluntad humana, porque como Tomás pone de relieve, es una *causa instrumentalis* de Dios, la cual opera libremente [88]. Ahora bien: si toda causa intermedia posee su propia actividad, *a fortiori* ha de poseerla la voluntad libre, y, por cierto, para ésta o aquella actividad, de acuerdo con su índole humana racional. La libertad de la voluntad con su indiferencia objetiva y subjetivo-activa frente a varios bienes elegibles y, añadamos todavía, con toda su deliberación y ponderación - todo lo cual tampoco se da sin el auxilio de Dios- fundamenta el carácter propio de la acción libre. Pero, sin el acto libre, sin la *determinatio ad unum*, sin la efectiva elección de una cosa entre varias, toda la libertad de elección carecería de objeto. Ya el entendimiento en su juicio práctico ejecuta una *determinatio ad unum* y la voluntad, cuando por fin elige, siguiendo un último juicio práctico, no hace más que dar su aprobación a una previa *determinatio ad unum*, por lo cual puede decir Sto. Tomás: «*et ideo determinatio actus (ad unum) relinquitur in potestate*

[83] *Verit.*, 22, 8.

[84] III C.G. 89; *Pot.*, 3, 6; 3, 7 ad 7.

[85] *Pot.*, 3, 6; I, 44, 2.

[86] «*Ergo Deus est causa omnis actionis prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.*» *Pot.*, 3, 6; id. ib., a. 7; I, 105, 5.

[87] III C.G. 89; *Pot.*, 3, 6.

[88] *Verit.*, 24, 1 ad 5.

rationis et voluntatis» [89]. Pero el hecho de que la voluntad dé su aprobación a un último juicio práctico, es decir, haga la elección, lo debe precisamente a la *praemotio*, que, de acuerdo con su naturaleza, es decir, moviéndose la voluntad a sí misma, la pasa de la potencia al acto y, por consiguiente, es la que le hace posible el acto efectivo y libre [90]. Por tanto, la *praemotio* no sólo no perturba la liberad, sino que la favorece [91]. Aquí sólo unas palabras acerca de la distinción tomista *in sensu diviso et composito*, que con frecuencia ha sido desfigurada [92] y que no ha sido inventada por los tomistas, puesto que Sto. Tomás [93] y Aristóteles [94] ya la conocían. Es indudable que la voluntad, en cuanto que y mientras que ella misma quiere algo libremente, es decir, está determinada *ad unum*, no puede, en modo alguno, no querer algo. Esto no significa otra cosa sino que la infalibilidad de la *determinatio ad unum* se compagina plena y totalmente con la libertad. Resulta interesante y digno de tenerse en cuenta que, generalmente, sólo se puedan hallar quiebras en la doctrina tomista por medio del falseamiento, con lo cual no queremos decir que éste sea intencionado.

III.- Sto. Tomás y la necesidad de la praemotio

Con lo que dejamos expuesto sobre la posibilidad de la *praemotio* hemos anticipado ya la prueba de su necesidad. Por eso podemos aquí ser más breves. En realidad, los intentos de solución por parte de los adversarios no han logrado nunca desvirtuar esta necesidad. Sobre esto quisiéramos llamar aquí especialmente la atención. El más poderoso defensor lo ha encontrado la *praemotio* tomista en la palabra revelada. El Aquinate veía siempre ante sí las palabras de Isaías: «*¿Puede acaso el hacha gloriarse contra aquél que corta con ella, o la sierra ensoberbecerse contra el que la maneja?*» Ya hemos visto arriba cómo Sto. Tomás, en conexión directa con su influjo causal-eficiente sobre la voluntad libre, ensalza con las palabras de los Proverbios el soberano poder de Dios sobre el corazón del rey, y, con San Pablo, reclama para el Altísimo el «*velle*» y el «*perficere*» en la acción libre [95]. Lo que el gran

[89] «*Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens; unde non excluditur quin ab altero moveatur et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet; similiter, cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.*» *De Malo*, 3, 2 ad 4.

[90] *Pot.*, 3, 7 ad 13.

[91] I, 83, 1 ad 3.

[92] También lo ha sido por A. Stöckl, *Lehrbuch der Phil.*, t. II, 381 (5ªedición).

[93] *Verit.*, 6, 4 ad 8; I, 23, 6 ad 3.

[94] Aristóteles dedica, incluso, todo un capítulo a esta célebre distinción. *De sophist. elench.*, c. 20 (Did., I, 297 ss.).

[95] *Prov.*, 21, 1; *Philipp.* 2, 13; vid. III C.G., 88 y 89.

Aurelio Agustín dice en su «*De correptione et gratia*», c. 14, es lo más radical. La objeción de que en todos estos casos se habla sólo del orden sobrenatural de la gracia, no cambia nada en la cuestión, puesto que los derechos soberanos de Dios se aplican al orden natural y al sobrenatural.

Esta es también, efectivamente, la opinión de Sto. Tomás. La actuación interna e inmediata de Dios como causa eficiente, aplicada directamente a la voluntad misma, que hace a ésta querer actualmente, «*quo actualiter agat*», y que Sto. Tomás distingue expresamente de la creación y conservación de la voluntad [96], es uno de los derechos soberanos de Dios, de manera que no puede delegarla en ninguna creatura, del mismo modo que no puede delegar la conservación de las cosas, porque, de no ser así, la creatura, que no es más que una causa instrumental de Dios, se convertiría también en causa universal del ser, «*esset universale essendi principium*» [97]. Aquí se reúnen para Sto. Tomás todos los hilos del problema como en un punto central. Evidentemente, el paso de la voluntad desde la no-volición -potencia- a la volición -acto-, efectúa un nuevo ser. De no ser así, no habría absolutamente ninguna actividad libre. Si es así, o bien es Dios también la primera causa inmediata de este ser, y entonces mueve él causalmente antes que la voluntad misma, es decir, premueve a la voluntad, que es lo que precisamente significa la *prae-motio*, o es la voluntad misma la que pone el acto como primera causa inmediata, y entonces ya no sería Dios la primera causa de todo ser y, por tanto, dejaría de ser Dios. Desaparecería un derecho soberano de Dios. Y desaparecería, no en favor de la creatura, porque entonces no habría absolutamente ninguna actividad libre propia de la voluntad. Porque la voluntad, mientras todavía no quiere, por muy activamente que esté dispuesta para la volición, sigue, no obstante, en potencia y, por consiguiente, todavía no es con respecto al acto. Por tanto, en tal caso, o bien algo que no es pasa a ser, o bien sigue no siendo. Lo primero repugna tanto al principio de causalidad como al de contradicción. Por consiguiente, lo segundo. Verdaderamente, no hay necesidad de hacer resaltar aquí una vez más la importancia de la doctrina del acto y la potencia.

Lo que sí queremos hacer notar, para ser justos, es que también los adversarios de la *praemotio* procuran salvaguardar los derechos de Dios como causa primera.

Prescindimos aquí de todos aquellos intentos de solución que trataron de resolver la cuestión por medio de influencias meramente externas, que

[96] *Pot.*, 3, 6.

[97] «*Ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipso permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse.*» *Pot.*, 3, 7 ad 7.

no determinan a la voluntad misma, ora por mediación del objeto, ora por una especial asistencia moral de Dios [98]. Ninguno de estos intentos resuelve el problema fundamental: cómo pasa la voluntad de la mera potencia al acto. Frente a los bienes parciales externos que son objeto de la elección, la voluntad en sí y de suyo es y permanece indiferente. Sto. Tomás mismo en su doctrina de la premoción excluye intencionada y formalmente toda moción moral externa.

Tampoco a los molinistas les falta en absoluto la preocupación por los derechos de la causa primera. Para derivar todo bien de Dios, ya Molina admitió un influjo divino inmediato -no sobre la voluntad, que se determina a sí misma *ad unum*- tanto sobre la actividad de la voluntad como sobre su efecto. Incluso aquella autodeterminación de la voluntad *ad unum*, es decir, a la volición, al paso de la potencia al acto, tratan de incluirla también en la esfera del poder de Dios por medio de un concurso ofrecido por Dios a la voluntad -*concursus oblatus*-, concurso que la voluntad, naturalmente, puede aceptar o rechazar. Si lo acepta libremente, aquel *concursus oblatus* se convierte en «*collatus*».

Pero todo esto no desata el nudo de la cuestión. Siempre será verdad, si admitimos el mero concurso simultáneo, que la libre voluntad de la creatura es directamente el primer motor de la volición, *primus determinans ad actum, ad unum*, y, por consiguiente, primera causa de un ser. Admitiendo esto, Dios no sería ya la causa primera de todo ser ni del ser en cuanto tal. Desaparecería su privilegio soberano. ¿Qué aprovecha a la voluntad aquel *concursus oblatus* para el paso de la potencia al acto, si para la libre aceptación de tal concurso tiene que pasar previamente de la potencia al acto? De este dilema no pueden escapar los molinistas. El desarrollo lógico de la doctrina del acto y la potencia nos lleva a la *praemotio*.

Esto nos lo confirma también la teoría de los durandistas, que, como es sabido, niegan toda *praemotio* y todo *concursus simultaneus*. La voluntad, opinan Fuetscher, S.J., y Stufler, S.J., en cuanto *potentia passiva* o *prima*, necesita de la *collatio* y *conservatio* divinas de la facultad volitiva; es decir, que las necesita como facultad entitativa. Aquí se aplica el axioma: «*quod movetur, ab alio movetur*» [99]. Mas el punto capital de la cuestión es éste: ¿necesita la misma voluntad también para «obrar», para la *applicatio ad agendum*, es decir, como potencia activa, como *potentia secunda*, de alguna ayuda divina? [100] Fuetscher lo niega y apela incluso a la autoridad de Sto. Tomás, al cual, según dice, se opone el tomismo moderno «radicalmente».

[98] Vid. Gredt, *Elementa*, n. 839, 2; 840.
[99] «*Akt und Potenz*», 312-13; 321.
[100] Ib., 319, 323.

«*Sto. Tomás no sólo niega la praemotio physica, sino que, además, da una respuesta afirmativa a la cuestión básica de si una potencia activa puede pasar al acto por sí misma.*» [101]

Sólo vamos a hacer aquí, de paso, una pequeña digresión sobre lo de «radicalmente». En *De Pot.*, q. 3, a. 7, se encuentra aquel pasaje en que Sto. Tomás dice, hablando de Dios: «*dat virtutem agendi et... conservat eam et... applicat actioni et inquantu ejus virtute omnis alia virtus agit*». En *ad primum* del mismo artículo pregunta si la *potentia activa* y *passiva* no bastan para la actividad, sin ningún auxilio divino [102]. Esta es, evidentemente, la cuestión que podría interesar a Fuetscher. ¿Qué contesta Sto. Tomás? «*Dicendum quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo; requiritur tamen virtus divina, ratione dicta.*» ¿Por ventura no enseña aquí Sto. Tomás aquello que «radicalmente» se opone a lo que Fuetscher le atribuye?

¿Y cómo explica Fuertscher el paso de la voluntad a la actividad? A pesar de su larga y bien meditada exposición, en la que no faltan, naturalmente, injustificadas invectivas contra los «neotomistas» [103], no logra superar la dificultad principal. ¿Es el acto libre -según Suárez, el *actus formalis*- con relación a la voluntad excelentemente dispuesta como potencia activa, *actus virtualis*, un verdadero ser nuevo, que antes no existía en la voluntad? Esto se concede [104]; así, pues, el acto, antes de llegar a ser, sólo está potencialmente en la voluntad, y la voluntad se las arregla con el acto que ella en realidad no tiene. Esto repugna tanto al principio de causalidad como al de contradicción. De nada sirven aquí explicaciones como éstas: La voluntad está por naturaleza ordenada al acto [105]; el efecto se encuentra específicamente en el mismo plano que la causa [106] -paralelismo-; el *actus formalis* y el *virtualis* sólo se distinguen en cuanto a la manera de ser [107]. Aquí, en verdad, ambos

[101] Ib., 317.

[102] «*Ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.*» ¡Aquí ha presentado Sto. Tomás en forma de objeción precisamente la opinión de Fuetscher!

[103] Como Sto. Tomás niega la violencia de la voluntad y atribuye a las *causae secundae* actividad propia, mientras que la *praemotio* tomista, a juicio de Fuetscher, afirma la violencia de la voluntad y niega actividad propia a la creatura (320 ss.), Fuetscher no puede menos que concluir con toda lógica que Sto. Tomás es adversario de la *praemotio.* Qué valor pueda tener semejante demostración, es cosa que el lector, después de lo dicho, erá fácilmente por sí mismo.

[104] «*Akt und Potenz*», p. 327-28.

[105] Ib., 330.

[106] Ib., 328-29.

[107] Ib., 329.

actos están en la proporción existencial del «no tener» y «tener» [108]. En este caso, el «nuevo ser» ni siquiera mediatamente procede de Dios, puesto que no se encuentra en absoluto en la potencia creada por Dios [109]. Fuetscher mismo tiene que haber notado la debilidad de su argumentación, porque el resultado que él mismo saca de su larga exposición es modesto: La tesis de que también la potencia activa necesita el auxilio especial de Dios para obrar, no es concluyente, no posee «el carácter de la apodicticidad» [110]. Así acaba la solución de la cuestión fundamental, algo pomposamente anunciada.

Evidentemente, no es tan precaria la suerte de la *praemotio* tomista. Su sólida base la debe en absoluto al lógico desarrollo de la doctrina del acto y la potencia.

[108] Ib., 331.
[109] Ib., 332.
[110] Ib., 336.

9.10. El derecho natural en su esencia y en sus grados principales

La polémica recientemente surgida sobre el derecho natural y su significado nos ha movido a hacer aquí un breve esbozo de su esencia y de sus grados principales, de acuerdo con la concepción del gran Aquinate. Tampoco aquí dejaremos de referirnos a la doctrina del acto y la potencia y a su importancia fundamental para este problema.

El gobierno de Dios en el mundo llega tan lejos como el ser mismo, puesto que Dios es la causa creadora del ser como ser. Por consiguiente, tienen que estarle sometidas las tendencias finales y la dirección teleológica de todas las cosas, así como sus actividades [1]. El primer papel en la ordenación de las cosas a su fin y, en general, en la fijación de los fines, desempéñalo la divina sabiduría, que, como *lex aeterna*, como ley eterna y ordenadora desde la eternidad, ha señalado todos los fines y ha ordenado toda actividad al suyo. Así pudo decir Sto. Tomás: «*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*» [2].

A nosotros, hombres mortales, esta ley eterna nos es desconocida en sí. Sólo es conocida por Dios y por los bienaventurados en la medida de su contemplación de Dios. Pero esta ley eterna tuvo una poderosa irradiación en la ley natural, que, anclada en las esencias de las cosas [3], como naturaleza racional humana, fundamenta el derecho natural, y con ello ha sido, es y será la base de todo el orden moral [4].

A
LA ESENCIA DEL DERECHO NATURAL

«Derecho» y «deber» son conceptos correlativos, es decir, se incluyen necesariamente por medio de sus mutuas relaciones. El uno no se da sin el otro. Ambos están ya en relación de acto y potencia. Ambos radican a su vez en la ley. En el orden especulativo, la ley es norma y medida del mero pensar y conocer, por ejemplo en los primeros principios supremos de contradicción y de identidad. Aquí hablamos de leyes del orden práctico, del orden de la actividad, de leyes que son regla y norma del obrar o del no obrar: «*regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur*» [5]. Si esto es así, la ley natural y, en consecuencia, el derecho natural, tendrán que ser, en cierto modo, una ley de la actividad y una

[1] *S. Th.*, I-II, 93, 2.
[2] Ib., 93, 1.
[3] 93, 2.
[4] 94, 3.
[5] I-II, 90, 1.

norma de la acción, no escrita, sino impresa en la misma naturaleza humana. Así lo concibieron ya los antiguos.

Acaso merezca yo reproche por haber hecho distinciones como las anteriores, que puede decirse que son evidentes. No obstante, la analogía de ambos órdenes, el especulativo y el práctico, es extraordinariamente ilustrativa. Según Sto. Tomás, las leyes de ambos órdenes radican eminentemente en la sabiduría divina y, por consiguiente, son, en primer término, normas del espíritu divino, no de la voluntad. De esto hablaremos después con más detalle. Evidentemente, la ley natural, sin su esencial ordenación a la acción, tendría que coartar la libertad y, de este modo, sería incluso incomprensible [6]. En esto consiste la distinción entre ambos órdenes. Pero todavía queremos hacer resaltar aquí otra notable semejanza entre las primeras leyes especulativas y las primeras leyes prácticas. Es importante y manifiesta una vez más el imperio de la sana *ratio*, del fundamento de la sana filosofía. Científicamente, incluso los primeros principios demostrativos, están sometidos a la crítica humana, y el entendimiento puede poner reparos a su validez, como efectivamente lo ha hecho. Pero en el foro de la sana *ratio*, ante el sano sentido humano, toda negación de tales principios se ha convertido siempre en una afirmación de los mismos. Porque, ¿quién puede negar el principio de contradicción sin afirmalo con su misma negación?

Semejante foro doble existe también, a nuestro juicio, para el derecho natural y sus principios supremos: uno práctico y otro científico [7].

Prácticamente, en la vida diaria, donde impera el sano sentido común, nadie piensa, es cierto, en el derecho natural, pero todos obras espontáneamente de acuerdo con él. Una buena madre ejercita con relación a su hijo derechos y deberes que no le prescribe ni le puede prescribir ninguna ley positiva, pero a los cuales es impulsada por la misma Naturaleza. Las leyes que ella obedece no están grabadas más que en su maravilloso corazón de madre, y defendería sus derechos contra la violencia de cualquier Estado. Que nadie piense en imponer legalmente y por la violencia a la gran masa del pueblo ciertas pretensiones eugénicas. Tal vez se corriera peligro de experimentar entonces la venganza del derecho natural en una terrible resistencia. Práctica y espontáneamente, sin pensar en ello, incluso el adversario reclama derechos naturales en su vida animal-racional; me refiero a derechos, en cuyo favor no podría invocar ninguna ley escrita. A lo que necesita para su diario sustento -comida y bebida- cree tener un derecho espontáneo, igual que el salvaje en la selva, aunque no conoce niguna ley positiva. Y si la autoridad positiva

[6] «*Bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus*», I-II, 94, 2.

[7] Vid. Sto. Tomás, I-II, 94, 2.

pretendiera negarle este derecho y otros semejants, ¿acaso se sometería sin más? Claro, se me dirá: es que la autoridad no puede prohibir esto. ¿Por qué no? No sería razonable. ¡Ah, razonable! Entonces se vuelve a apelar a la razón humana, promulgadora del derecho natural. Pero, si no existe un derecho natural, ¿qué es, entonces, lo legalmente razonable? Todo lo que una ley positiva ordena o prohibe. ¿Y de dónde recibió el legislador «lo razonable» o, hablando con más propiedad, la idea del derecho, para la primera ley positiva? Según J. Binder, adversario del derecho natural, esta idea del derecho no es otra cosa sino «la exigencia categórica que la razón objetiva hace a la subjetiva» para que actúe de acuerdo con ella. ¡Cómo huele esto a derecho natural! [8] Todo esto quiere decir: sin derecho natural es absolutamente imposible toda legislación positiva. Carecería de toda norma jurídica. El círculo vicioso: El Estado hace al derecho y el derecho hace al Estado, no nos sirve lo más mínimo para solucionar esta dificultad. Incluso un adversario del derecho natural de tanta categoría como Walter Burckhardt, acaba por tener que acogerse a «postulados de la razón», a principios normativos, que están por encima de la ley positiva y han de servir de criterios [9]. Burckhardt requiere francamente para el legislador positivo un principio superior que le sirve de norma: «*la loi positive n'est obligatoire que si elle procède d'un principe dont elle est la réalisation.*» (195 a). ¡Ahí está! Se niega el derecho natural y sin él no se puede salir adelante. Luego hemos de indicar aún en qué autocontradicción se envuelven todos aquellos que niegan el supremo y primer principio del derecho natural: «Hay que procurar el bien y evitar el mal.»

Así, pues, prácticamente, todos son partidarios del derecho natural. Este es, seguramente, el motivo de que, en definitiva, incluso los adversarios, por ejemplo Kant, hablen como si hubiera de haber un derecho natural [10]. Esta puede ser también la causa de que el derecho natural, a pesar de sus adversarios, resurja continuamente, sobre todo en los días de poderosas revoluciones del derecho, cuando las olas azotan con furia los pilares del orden estatal y moral e incluso los conceptos del «bien» y del «mal» parece que van a trastocar sus valores. Recuerdo aún perfectamente cómo, después de la guerra mundial [11], cuando la intentona comunista en Baviera, incluso el

[8] Citado por el Dr. Mathis Burkhard, «*Rechtspositivismus und Naturrecht*», 1933, p. 55.

[9] *L'Etat et le droit. Verhandlungen d. Schweiz. Jristenvereins*, 1931. H. 2, p. 192. A esto hizo referencia el consejero de Estado J. Piller, en *Zeitschrift f. Schw. Recht*, 1931, H. 5, p. 310.

[10] Mientras que G. Radbruch considera, con razón, a Kant entre los auténticos adversarios del derecho natural, otros, sin embargo, le han atribuido cierto derecho natural. Vid. Dr. Mathis Burkhard, O.M. Cap. «*Rechtspositivismus und Naturrecht*», p. 17.

[11] Jenofonte, *Memor.* IV, 4, 19.

«Frankfurterzeitung» abogaba por el derecho natural. ¿Quién, hace treinta años, no miraba con desprecio el odiado derecho natural? Hoy lo defienden ya juristas eminentes. Hay amplios círculos de juristas a quienes no parece ya tan absurdo que Sócrates, con los más antiguos portadores de la cultura griega, hablara de *αγραφοι νομοι*, de leyes no escritas [12], y que los romanos hablaran de una «*ratio scripta*», que Cicerón tratara de una ley nata -*nata lex*- y que Aristóteles, el más grande teórico del Estado de los tiempos antiguos, proclamara expresamente, frente al derecho positivo, un derecho natural universalmente válido -*δικαιον φυσικον*- [13].

A pesar de todo, la fundamentación científica del derecho natural seguirá encontrando siempre resistencia. La cuestión se convierte aquí en una discusión de la concepción del universo. El que parta de principios gnoseológicos falsos, llegará fácil y lógicamente o a un concepto erróneo o, incluso, a la negación del derecho natural. La historia de la filosofía confirma lo que decimos. Aquí comienza la confusión babilónica. Nos guardaremos bien de querer explicar el problema históricamente. Acaso lo más claro fuera reducir los diversos errores a los dos conceptos parciales de «ley» y «naturaleza». Añadiremos aquí algunas indicaciones:

a) Puesto que la misma actividad humana es una acción racional, la ley, como norma de aquélla, tiene que depender necesariamente del entendimiento y de la voluntad. Sin la razón, la actividad moral no sería humana, porque no sería racional. Sin la voluntad no sería una acción. Mas, con esto, queda al mismo tiempo demostrada la prioridad del entendimiento, puesto que la razón da a la actividad lo específico y ella es la que sirve de base a la libertad. Por consiguiente, la ley tiene que ser una norma racional de la acción. Con esto concuerda la célebre definición del Aquinate: La ley es una ordenación de la razón al bien común -*ordinatio rationis ad bonum commune...*- [14].

A qué fatales consecuencias tiene que llevar la concepción de que la ley, en último término, tanto en Dios como en los hombres, es sólo una norma de la voluntad, nos lo ha demostrado el voluntarismo ockhamista. Él ha servido de base al positivismo jurídico. Ha pasado por alto la sabiduría de Dios, legislador supremo, y la razón en el hombre. Ha robado a la ley natural, como ha dado a entender A. Molien [15], lo más profundo y lo más sagrado, el carácter de la eterna estabilidad, en virtud del cual aquélla es la norma universal de todas las leyes positivas. Cicerón dijo una vez: Si la justicia y la injusticia dependieran únicamente de la voluntad humana, posible fuera que el robo

[12] *De rep.* I, c. 2, 1.

[13] V *Eth. ad Nic.* c. 7 (Ed. Did., II, 60, 29).

[14] «*Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*» I-II, 90, 4.

[15] «*Dict. de Théol. cath.*»: «Lois».

y el adulterio y la falsificación de testamentos se justificaran en ocasiones [16]. Que esto no es una exageración, hanlo demostrado los tres nominalistas: Ockham (†1349) [17] , Nicolás de Autricuria (Magister en París en 1338) [18] y Pedro de Ailly (†1420) [19], los cuales no consideraron el robo, el homicidio, el adulterio, incluso el odio contra Dios, como cosas malas en sí, sino que creyeron que Dios mismo podía querer y mandar todos estos crímenes lo mismo que podía odiar y condenar a un inocente. Aberraciones fueron éstas del voluntarismo, que, como ha dicho el protestante Ritter, casi llegan al crimen [20]. Aquí está el origen del principio de política utilitarista: «Es justo lo que es útil.» Quien considere seriamente todo esto, comprenderá al profundo español Balmes, cuando tributa a la definición tomista de la ley: «*ordinatio rationis...*», las más encendidas alabanzas [21]. Por eso tiene razón también el Cardenal González, cuando hace al voluntarismo responsable del despotismo político y de la tiranía de peor calaña [22]. Fue Sto. Tomás mismo quien dejó sentado este principio: La ley tiránica no es en sí ninguna ley, sino más bien una perversión de la ley, porque no se conforma a la razón [23]. Según esto, puede también interpretarse adecuadamente aquel principio de que tanto se ha abusado: «*quod principi placuit, legis habet vigorem*».

b) Casi caótica fue la confusión que trajo al concepto de ley natural lo que las diversas tendencias filosóficas asociaron al segundo concepto parcial: Naturaleza. Son los menos los filósofos modernos que piensan aquí en las naturalezas de las cosas concebidas metafísicamente con fundamento real en el mundo real externo, en las esencias de las cosas, que para muchos no existen y para otros, por lo menos, no son cognoscibles. Con esto queda abolido el derecho natural en sentido propio. No necesitamos hablar aquí de los panteístas. Para los materialistas, como ya observó Krug, los «derechos naturales» sólo podían significar los «derechos del más fuerte» [24]. Así, llegó a

---

[16] «*Quod si populorum jussis, si principium decretis, si sententiis judicum jura constituerentur, jus esset latrocinari, jus adulterari, testamenta falso supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur!*» *De Legibus*; I, c. 16.

[17] II *Sent.*, j. 90. *Sent.* q. 14.

[18] Vid. «*Chart. Univ. Paris*» II, n. 1124 (p. 576-587).

[19] «*Quaest. in I Sent.*» q. 9; q. 12; q. 14, a. 3.

[20] «*Gesch. d. Phil.*», t. VIII, p. 602.

[21] «*El protestantismo comparado con el catolicismo*», c. 53 (Barcelona, 1900). Vid. también González, «*Die Phil. des hl. Thomas v. Aquin*» (La Filosofía de Sto. Tomás de Aquino) (Übers. v. Nolte, 1885), t. III, p. 365 ss.

[22] «*Phil. d. hl. Thomas v. Aquin*», III, p. 370.

[23] I-II, 92, 1. «*Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis quaedam perversitas legis.*»

[24] Vid. Wilhelm Traugott Krug. «*Allg. Wörterbuch der phil.*» Wissenschaften: «Naturrechte».

ser un hecho el que, a partir de Descartes, como dice el más notable diccionario francés, apenas se entendiera por leyes naturales otra cosa sino una necesaria concatenación de fenómenos sucesivos [25], resultando siempre vano el intento de aducir una causa para la necesaria concatenación.

Evidentemente, con tales concepciones, las esperanzas de una fundamentación científica del derecho natural serían pequeñas y desconsoladoras.

Con esto llegamos a lo principal, es decir, a la cuestión: ¿cuál es la única concepción del derecho natural que permite una fundamentación científica del mismo? Vamos a formular nuestra actitud ante la cuestión en tres afirmaciones, que luego expondremos y probaremos con más detenimiento:

1.- El derecho natural se basa en la ley natural en general, concebida metafísicamente.

2.- El derecho natural, hablando con más precisión, es una ley natural especial.

3.- El derecho natural, como ley natural especial, depende, a su vez, de una ley superior y eterna. Sólo de estos tres principios, una vez demostrados, puede deducirse la verdadera definición del derecho natural. Ley natural, derecho natural, ley eterna se distinguen entre sí, y, sin embargo, sólo el conjunto de los tres puede hacer comprensible lo que aquí queremos explicar.

I.- *Ley natural*

¿Hay en la naturaleza física externa, extramental, leyes de la actividad, estables e internamente necesarias?

En primer lugar, vamos a precisar todavía más esta pregunta fundamental, por un procedimiento negativo.

1.- La prueba de tales leyes no nos la darán, ciertamente, las modernas ciencias experimentales de la naturaleza. Éstas dejan la cuestión sin resolver. En virtud de su método, que es puramente cuantitaivo y prescinde de toda causa formal de las cosas y, por tanto, también de la causalidad final, las ciencias naturales sólo se ocupan, como ha dicho muy bien Laversin [26] de series de fenómenos, de leyes de sucesión y coexistencia, nunca de las naturalezas de las cosas. Suponen la ley de la causalidad como norma internamente necesaria, pero ellas no la fundamentan. Por eso tampoco podrán aportar nunca una razón apodíctica en prueba de la necesidad de la concatenación fenoménica. Sus leyes, como tales, son meramente empírico-físicas.

[25] *Nouveau Larousse*: «Loi». Vid. Eisler, «*Wörterbuch der phil.*» Begriffe: «Natur» y «Rechtsphilosophie».

[26] Laversin, O.P., «*Droit naturel et droit positif.*» Rev. Thom. (1933), t. XVI, n. 75, p. 26.

Entre los juristas modernos, el profesor Burckhardt, de Berna, ha adoptado una actitud enérgica contra todo intento de basar el derecho en leyes científico-naturales. Se ha referido acertadamente al puro mecanismo de estas leyes, que, siendo éticamente indiferentes, nunca podrán servir de base a normas racionales que apelan a la voluntad, y, por consiguiente, nunca podrán tampoco ser fundamento de un deber [27].

2.- La cuestión por nosotros planteada tiene que ser directamente negada por el idealismo noético: por el absoluto de Hegel, etc., puesto que niega la existencia de todo mundo extramental físico; por el relativo de Kant, porque considera la cosa «en sí» y, en consecuencia, toda la naturaleza real como incognoscible. Por eso estaba absolutamente de acuerdo con los principios sentados por ellos y era completamente lógico que el antiguo derecho natural encontrara en Kant y en Hegel -el último consideró al Estado como fuente divina del derecho-, los más violentos adversarios. Tampoco las leyes naturales son, según ellos, más que series de fenómenos subjetivos [28].

3.- La misma actitud encontramos en el moderno empirismo, del cual forman parte el materialismo y el positivismo. Tampoco ellos admiten las esencias de las cosas, la cosa en sí, a consecuencia de su repulsa de todo conocimiento abstracto suprasensible. Todos ellos, Hobbes, J. Locke, David Hume, Augusto Compte, sólo reconocen el acontecer, el devenir = actividades físico-psíquico-sociales y sus leyes puramente mecánicas. Tampoco para ellos existe ninguna ley óntica internamente necesaria. Ni siquiera pudieron salvar el principio de causalidad, fundamento de todas las leyes naturales. Con tales supuestos, era absolutamente lógico que el ingenioso David Hume atacara a este principio y que ya él proclamara aquél otro que hoy hace escuela con J. Hessen: «no todo efecto requiere necesariamente una causa». Por lo demás, ya el ocamista Nicolás de Autricuria había defendido este último principio en el siglo XIV, presentándolo en forma de duda [29]. En general, el ocamismo, con su tendencia antimetafísica, fue precursor del moderno empirismo. Más tarde se convirtió el positivismo filosófico en padre del positivismo jurídico. También J. J. Rousseau fue un positivista jurídico, pues la «naturaleza humana», que él quería hacer pasar por fuente del derecho natural, consistía en pura actividad, en la voluntad humana colectivo-universal [30]. Iguales en lo esencial eran las ideas de la célebre escuela jurídica de Savigny, llamada *histórica*, la cual buscaba la última fuente del derecho en el acontecer histórico y, por

[27] *L'Etat et le droi*, l. c., p. 192, a. ss.

[28] Vid. Jaccoud, «*Droit naturel et Démocratie*», p. 12, 16, 31; Cathrein, S.J., *Moralphilosophie* (1899), I, p. 442 ss.; Eisler, *Wörterbuch*, «Natur».

[29] «*Item... dixi quod haec consequentia non est evidens: a est productum, igitur aliquis producens a vel est vel fuit.*» «*Chart. Univ.*», Paris II, n. 1124 (p. 578).

[30] Vid. Laversin, l. c., p. 20; Jaccoud, l. c. p. 13.

consiguiente, en la costumbre [31].

Con esto llegamos a la determinación positiva de la cuestión. Sólo la concepción metafísica del mundo puede fundamentar leyes naturales universales e internamente necesarias. Partiendo del conocimiento abstracto de las esencias de las cosas naturales, esta concepción metafísica del mundo:

1.- Encuentra en el mundo exterior, físicamente existente, que en cuanto a la existencia es continuamente mudable, naturalezas de las cosas que son, sin embargo, inmutables [32], porque también en el mundo físico externo el «ser» es siempre ser y no «no ser», la «causa» es siempre causa y no «no causa» ni efecto, el «hombre» es siempre hombre y no animal irracional o piedra; incluso el «devenir» es siempre devenir y no «no devenir». Y esta inmutabilidad es tan interno-necesaria, que el espíritu humano ni siquiera puede pensar lo contrario. No puede, efectivamente, pensar que el «ser» sea «no ser» o el «devenir» «no devenir». Aquí nos encontramos en la misma naturaleza física con un *universale-immutabile*, aun cuando sólo «*potentiale*», porque las naturalezas de las cosas, en orden a su existencia, no siempre son actuales, sino que únicamente devienen siempre las mismas.

2.- A su vez, las mismas naturalezas de las cosas tienen siempre en la naturaleza eterna la misma actividad y la misma manera de actuar, porque la inmutable naturaleza de las cosas es la causa de su actuación. Así, al mineral corresponderá siempre en la naturaleza física el movimiento puramente mecánico; a la planta, en cambio, una nutrición, un crecimiento y una reproducción inmutables según ciertas leyes permanentes; al animal, un conocimiento sensible y una apetencia instintiva de que carecen la piedra y la planta.

3.- A todo esto se añade una tercera cosa: la ordenación al fin determinado, que, a pesar de toda su diversidad, implica siempre el perfeccionamiento y el bien de la cosa activa por medio de la actividad. Así, pues, el metafísico encuentra en la naturaleza física y externa leyes naturales universales e interno-necesarias, y quien esto negara, tendría que negar también la multiplicidad de las cosas, que es, a su vez, condición previa de todo saber humano. Fue el gran Montesquieu quien expresó esta nuestra concepción de la ley natural en aquellas palabras tan breves como profundas: «*Les lois, dans leur signification la plus étendue sont les rapports nécessaires qui resultent de la nature des choses*» [33]: Los fundamentos de una verdadera ley natural sólo pueden estar constituidos por las inmutables esencias de las cosas.

Naturalmente, también esta concepción de la ley natural está en pie o cae

[31] Cathrein, *Moralphil.*, I, 444.
[32] Vid. III C.G., c. 129.
[33] *Esprit des lois*, I, 1.

con la aceptación o no aceptación de la doctrina del acto y la potencia. Si hay en las cosas un *universale-potentiale*, como Aristóteles [34] y Sto. Tomás [35] afirmaron en contra de Heráclito, podemos sostener nuestra opinión. Si no lo hay, como dicen J. Hessen [36] y algunos otros de los nuestros, nuestra tesis es insostenible y, junto con ella, la demostrabilidad científica del derecho natural. Pero, en tal caso, no nos queda más remedio que entregarnos por completo al subjetivismo.

II.- *El derecho natural*

El hombre pertenece, ciertamente, a la naturaleza física visible. Por eso la filosofía antigua lo incluía siempre en la esfera de la filosofía natural. Con razón. Porque, en cuanto ser visible y corporal, con sus actividades físico-vegetativo-animales, el hombre forma parte de la naturaleza física. Pero su peculiar naturaleza específica como ser racional, a cuyo influjo dominante ni siquiera el hombre físico se sustrae por completo [37], sirve de base en él para una legalidad superior propia. En esta legalidad racional, peculiar de la naturaleza humana racional, se basa objetivamente, en sentido estricto, el auténtico derecho natural; en ella radica la ley natural del hombre como hombre [38], por medio de la cual éste participa especialmente de la *lex aeterna* [39]. Así, resulta evidente que ley natural y derecho natural no se identifican [40]. Se relacionan entre sí como género y especie. Es cierto que todas son leyes naturales, puesto que son leyes y normas racionales del bien obrar, «*dictamina rationis*», pues en esto consiste la esencia de la ley en general. Pero, mientras que las leyes de la naturaleza meramente materiales son únicamente normas de la eterna y divina razón, por medio de las cuales Dios solo dirige el mundo físico hacia su fin, la naturaleza humana racional, precisamente por ser racional, es una especial participación de la razón divina y eterna y por esto se constituye hasta cierto punto en «autolegisladora» y directora de sus

[34] III *Met.* 5 (ed. Did., II, 510, 17 ss.)

[35] «*De spirit. creat.*», a. 10 ad 3.

[36] Ib.

[37] I-II, 91, 2 ad 3; 93, 5 ad 2.

[38] «*Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo, ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia.*» IV *Sent.* d. 38, q. 1, a. 1 ad 4.

[39] I-II, 91, 2 ad 3.

[40] Aquí se aparta nuestro camino del de Walter Burckhardt. El derecho natural no está basado en una ley natural física, sino en una metafísica y, por cierto, en una especie determinada de la misma; es decir, en la naturaleza humana racional.

propias actividades [41].

Pero lo que manifiesta que la naturaleza humana es peculiar y tiene una ley propia, aquello por lo cual puede esto conocerse y demostrarse, es su peculiar actividad. Y esta peculiar actividad humana es múltiple.

1.- En su conocimiento abstractivo-intelectual, el hombre concibe al ser como ser y, en consecuencia, lo esencial de las cosas, lo cual abstrae de lo concreto-singular [42].

2.- Su volición racional tiene por objeto, no sólo este bien o el de más allá, como todas las apetencias naturales, sino el bien como tal, es decir, el bien universal, el bien total [43]. Por eso,

3.- El hombre, puesto que necesariamente sólo busca el bien total, es libre frente a los bienes parciales y ejercita su dominio sobre ellos [44]; pero también

4.- Tiene la plena responsabilidad de su uso, y en esto le sirve de guía su propia conciencia, sin necesidad de ninguna ley positiva, alabándole, reprendiéndole, censurándole [45], como Goethe lo ha descrito en su *Fausto* de manera tan impresionante. En esto consiste propiamente la legalidad propia de la naturaleza humana. Es, en comparación con las demás cosas terrenas y en virtud de su propia esencia, extraordinariamente autodeterminante, dominadora, señora de sí misma y, por tanto, independiente: 1º, porque puede conocer por sí misma el fin como fin [46]; 2º, porque concibe ella misma los medios para el fin en su proporción a fin; 3º, porque elige ella misma los medios para el fin [47]; porque ella misma determina *in concreto* incluso el fin supremo [48]. Esta autonomía soberana, pero, al mismo tiempo, plenamente responsable, que entitativamente se encuentra ya en el niño, convierte al portador y poseedor de esta naturaleza racional en un especial portador de su propio ser, le otorga una aureola, la aureola de la persona, que le corresponde como portador de derechos, porque sólo este substrato posee derechos y deberes. Si no se diera en el hombre esta especial dotación de ser, tampoco él podría poseer derechos ni deberes positivos. Ya Cicerón consideró el derecho

---

[41] «*Dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo... sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis.*» I-II, 91, 2 ad 3 et in corp. art. Ib., 93, 5.

[42] I, 78, 1.

[43] I, 82, 1.

[44] Ib., II *Sent.* d. 24, q. 2, a. 4; d. 39, q. 3, a. 1-3.

[45] Ib.

[46] «*Quia homo inter caetera animalia rationem finis cognoscit et proportionem operis ad finem, ideo naturalis conceptio indita est, qua dirigitur ad operandum convenienter.*» IV *Sent.* d. 33, q. 1, a. 1.

[47] *Verit.*, 22, 7.

[48] IV *Sent.* d. 33, q. 1, a. 1.

natural como una ordenación peculiar, e innata en el hombre, a la actividad propia de su naturaleza -*vis innata*-. Pero lo que convierte en humano este impulso natural, haciéndolo servir de base al derecho natural, es la naturaleza racional, es decir, sus prescripciones, que rigen aquel impulso.

Así, puede decirse que el hombre, en cierto modo, trae ya consigo una concepción naturalmente recibida, una impresión, casi me atrevería a decir un diseño, de sus derechos fundamentales, cuyas leyes no son producto de la razón, pues ya vienen dadas entitativamente con su racionalidad, pero que son espontáneamente conocidas por la razón y luego desarrolladas y promulgadas en sus consecuencias. Esto lo enseña con gran profundidad Sto. Tomás cuando dice que el derecho o ley natural no es la razón misma en potencia, sino que es en ella [49] no un auténtico hábito [50], no la conciencia, la cual aplica la ley a cada caso particular [51], sino una *conceptio indita*: «*Lex naturalis nihil est aliud quam conceptio homini indita qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis*» [52].

III.- *La ley eterna*

El intento de Hugo Grotius y de los racionalistas posteriores para independizar el derecho natural de toda ley superior y divina, fue un extravío [53]. Si pudiera triunfar, significaría una ruptura con la concepción teológica del mundo. Este intento está en manifiesta oposición no sólo con San Pablo [54], sino también con las más antiguas concepciones paganas, que, junto con Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y Marco Aurelio, consideraron el derecho natural como de origen divino [55]. Semejante tesis racionalista está, además, en abierta contradicción con la doctrina cristiana de la creación y privaría al derecho natural de su sanción más profunda y eficaz.

Pero esto no es todo lo que puede y tiene que decirse contra semejante concepción. Contradice también a la más íntima esencia del derecho natural mismo, para ver lo cual, basta considerar la cuestión a la luz de la doctrina del acto y la potencia. Por toda su manera de ser, tal como entitativamente se contiene y se manifiesta en la naturaleza humana racional, el derecho

[49] «*Dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda.*» I-II, 91, 3 ad 2; 94, 1 ad 1.

[50] I-II, 94, 1.

[51] Ib., ad 2.

[52] IV *Sent.*, d. 33, q. 1 a. 1.

[53] A. Weiss, *Apol.* IV, 190; Jaccoud, «*Droit naturel et Démocratie*», p. 37.

[54] *Ad Rom.* 2, 14-16.

[55] A. Weiss, ib., 190 ss.; A. Molien, «*Dict. de Théol. cath*»: «Lois»; Eisler, Wörterbuch: «*Rechtsphilosophie*».

natural es, en el fondo, pasivo, es decir, dado, es decir, procedente de otro. No sólo es dada toda naturaleza humana realmente existente, porque es un ser contingente y potencial. También le es dado al hombre por otro el *bonum in communi*, la felicidad como fin auténtico. Asimismo le es dada al hombre racional la interna ordenación de su ser al *bonum*, a la dicha, porque el hombre no puede no querer su dicha; su anhelo de dicha es de necesidad natural. También le es dada al hombre aquella subordinación de los bienes parciales al bien total. Al hombre le es dada, finalmente, la facultad de elegir los medios para el fin. Y, puesto que todas estas ordenaciones del hombre, naturalmente necesarias, pertenecen al orden racional, es decir, al orden de la inteligencia, y, al propio tiempo, son normas constantes de la actividad, el derecho y la ley naturales sólo pueden depender de un principio superior, puramente activo y no recibido, que, por medio de la inteligencia y de la voluntad, ha ordenado al hombre hacia su fin. Y este principio es precisamente la *lex aeterna* [56]. De esta manera adquiere aquella definición de Sto. Tomás: «*la ley natural no es otra cosa sino la participación de la ley eterna en la creatura racional*», «*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali*» [57], su sentido más profundo, y completa verdaderamente la definición del concepto del derecho natural.

Así, pues, tanto la demostrabilidad científica del derecho natural como su definición perfecta dependen de la doctrina del acto y la potencia.

B
LA ESTRUCTURACIÓN DEL DERECHO NATURAL

La estructuración tomista del derecho natural se desarrolla en dos elementos: en la determinación de su principio fundamental y en sus grados principales. A esto añadiremos todavía, en tercer lugar, algo sobre la aplicación del derecho natural.

I.- El principio fundamental

Así como en el orden del conocimiento especulativo, el principio de contradicción ocupa el primer lugar entre todos los principios demostrativos, así en el orden de la actuación y de la volición práctica, el principio *hay que hacer el bien y evitar el mal*, «*bonum est faciendum, malum vitandum*», parece tener carácter primarísimo [58]. De esta manera se unirían armónicamente entre sí ambos órdenes. Todo conocimiento confluiría al concepto del

[56] Vid. I-II, 93, 3.
[57] I-II, 91, 2.
[58] I-II, 94, 2.

ser, y toda volición, al concepto de «bien». Mas ser y bien son, a su vez, realmente idénticos [59].

Pero el principio que acabamos de sentar exige un examen más detenido. Hay que querer el bien, hay que evitar el mal; ¿es esto innegablemente verdadero? ¿Tiene, efectivamente, este principio la primacía en el orden de la actividad? ¿Cuál es su importancia? Estas tres preguntas deben ser examinadas con más detalle.

La veracidad del principio. Hay que querer el bien; ¿por qué? Hay que evitar el mal; ¿por qué? ¿No tengo yo libertad para invertir los términos del principio: haz el mal y evita el bien? ¿No es libre el hombre para elegir entre el bien y el mal? Ciertamente; pero esto no está permitido, porque existe Dios y sólo puede querer el bien. Todo esto es verdad. Pero, ¿acaso el derecho natural no tiene validez para el ateo? Y, además, ¿es la voluntad de Dios el último motivo del mencionado principio y, por consiguiente, de todo el orden moral? ¿Cómo evitar entonces el voluntarismo? ¿Qué se hace, entonces, de la inmutabilidad del orden natural? ¿Es que el mencionado principio del orden natural no tiene que basarse en el orden esencial de las cosas, en la esencia de la voluntad y, con ello, finalmente, en la esencia misma de Dios? Cuestión es ésta que, sobre todo en nuestra época, merece una ponderación reposada. Penetremos en ella algo más profundamente.

La libertad no comienza con la primera volición ordenada al bien como tal, sino que se refiere, en primer término, a bienes parciales, que ya suponen la apetencia del bien en cuanto tal. De esta manera, lo que decide aquí, en nuestra cuestión, es la elección entre «bien» y «mal». Planteemos la tesis de una manera todavía más exacta, diciendo: El hombre, de acuerdo con la esencia de su voluntad, tiene que querer el bien en cuanto tal y evitar el mal en cuanto tal.

La fundamentación de este principio se deduce, de una manera irrefutable, de las siguientes consideraciones: Así como todo conocimiento se ordena de suyo a «algo», es decir a un ser, del mismo modo toda tendencia tiene que ordenarse necesariamente a «algo», a un ser, porque «la nada», es decir, el mal, no es ningún fin, puesto que no es en absoluto. Así también en la naturaleza física todo tiende hacia «algo», hacia el perfeccionamiento correspondiente a la cosa y a su naturaleza, y éste es, por consiguiente, su «bien», su «dicha». Por eso pudo Aristóteles decir con razón: «*todo sucede en orden al bien*» [60]. En el hombre es la voluntad el principio de toda operación [61]. La voluntad es humana en cuanto que es racional, es decir, que sigue a la razón. El ob-

[59] I, 5, 1.
[60] «*ταγαθον ου παντα εφιεται*» I. *Eth. Nic.*, c. 1.
[61] I, 60, 1; I-II, 58, 1; *Verit.*, 22, 12.

jeto de la razón o del entendimiento es el ser, y, por tanto, lo verdadero en cuanto tal, es decir, lo universalmente verdadero. Por consiguiente, el bien universal es el objeto propio -propio porque es conforme a su naturaleza- de la voluntad, es decir, su bien, su dicha natural, hacia la cual tiene que tender necesariamente, si es que quiere algo [62], y sin la cual no puede darse en absoluto ninguna volición ni apetencia, ni siquiera la voluntad misma. Pero el bien universal, en cuanto tal, excluye todo mal, puesto que es bien universal, bien total. Con esto, tenemos ya el principio supremo planteado arriba: de suyo y en virtud de la naturaleza de su voluntad, el hombre sólo puede querer el bien y tiene que evitar, de suyo, el mal. De este modo se cierra el círculo de nuestra argumentación con este principio: así como el entendimiento conoce todo lo que conoce, incluso el no ser, únicamente desde el punto de vista del ser, así la voluntad quiere todo lo que quiere únicamente desde el punto de vista del «bien en sí», de su dicha [63], de tal manera que incluso el suicida prefiere la muerte, como un bien, a la vida, que considera un mal insoportable. Por lo demás, hay una palabra que basta ella sola para iluminar como un relámpago todo lo que hemos expuesto, acaso demasiado teóricamente. Es la palabra «dicha», con su poder mágico. El hombre no puede dejar de querer su dicha -*bonum*-, si es que quiere algo. Por consiguiente, es imposible que quiera la desdicha -*malum*-. Tiene que querer la primera por necesidad natural, y por la misma necesidad tiene que oponerse a la segunda. De este modo es comprensible para todos el principio de que hay que procurar el bien y evitar el mal. Esta posición primitiva del hombre no conoce aún el error ni tampoco la libertad, puesto que es necesaria por naturaleza [64]; el error y la libertad comienzan con la pregunta ¿en qué bien real se encuentra la dicha y cuáles son los medios para conseguirla? Ni siquiera el ateo puede poner en duda este supremo principio de derecho natural, puesto que dimana de la esencia de la voluntad misma, de la apetencia naturalmente necesaria de dicha. Así, pues, tenemos aquí una suprema ley de derecho natural, la cual encierra un verdadero «tener que», y, por tanto, es infaliblemente eficaz, sin que por ello implique ninguna necesidad forzosa, ninguna violencia ni constreñimiento, puesto que la apetencia de dicha es el amor más ardiente y la fuente de todo amor, porque es la causa absoluta de la volición en sí [65].

Con esto hemos sentado ya, en realidad, la prueba en favor de la primacía de nuestro principio. Aquello por lo cual algo es y sin lo cual no es en absoluto, es siempre lo primero y lo más profundo en la cosa misma. Ahora bien:

[62] I, 105, 4; 106, 2; I-II, 9, 6; 10, 1.

[63] I, 1, 3; II-II, 1, 3.

[64] I-II, 10, 1; I, 19, 3; I C.G., 80.

[65] También Walter Burckhardt proclama el «bien» como norma suprema del derecho. «*L'Etat et le droit*», l. c., p. 206 a. y 209 a.

la tendencia al bien en sí, la apetencia de felicidad, es lo primero que da a la voluntad un fin, más aún, lo que le da la volición en sí y, por consiguiente, lo que le da también la elección de los medios para el fin; es decir, lo primero que hace posible y fundamenta todo el orden del derecho y del deber natural. Por tanto, el principio: hay que procurar el bien y evitar el mal, posee la primacía sobre todas las demás prescripciones del derecho natural. Como es sabido, también han sido propuestas para primer principio otras fórmulas. Por ejemplo: vive y obra conforme a la razón, «*vivere et agere iuxta rectam rationem*», o: ama a Dios, fin supremo de todas las cosas: «*ama Deum ut finem omnium rerum*». Pero todas estas prescripciones tienen en nuestro principio su más profundo fundamento: vive conforme a la recta razón, porque sólo esto puede llevarte a la dicha; ama a Dios, porque sólo en él puedes encontrar tu felicidad. Finalmente, nuestro principio es también absolutamente innegable, porque todo el que negara este principio caería necesariamente en contradicción consigo mismo. Si alguien, por ejemplo, se obstinara en decir: pues bien, ahora voy a querer mi desdicha para demostrar que soy libre, en esta libertad buscaría también su dicha, puesto que consideraría esta libertad como un bien. En esto vuelve a manifestársenos la repetidas veces mencionada analogía entre el orden especulativo y el práctico. La negación del supremo principio práctico tiene por resultado una autocontradicción, exactamente lo mismo que la negación del principio de contradicción en el orden especulativo. Y, por eso, ambos principios demuestran ser proposiciones directamente evidente en sí [66].

En la gran importancia que este principio tiene para el derecho natural y, por tanto, para todo el orden moral, piensan en realidad muy pocos. Tampoco nosotros vamos a hacer aquí más que algunas indicaciones.

Este principio no es meramente, como acabamos de decir, la primera norma incontrovertible del orden del derecho natural, sino también la más universal. La ordenación a la dicha, al propio bien, tiene la misma importancia fundamental para el individuo que para la vida social en el matrimonio, en la familia, en el Estado y en los pueblos, independientemente del clima, del grado de cultura, de la raza y de la educación. Su universalidad se manifiesta asimismo en el hecho de contener potencialmente todas las demás prescripciones naturales y servirles de base, como Sto. Tomás enseña [67]. Porque todo lo que las demás prescripciones naturales ordenan sobre conservación del propio ser, de la vida animal y racional en el aspecto personal y social, sólo tiene sentido y justificación en cuanto que se ordena al *bonum*, a la dicha o felicidad del hombre. Todo lo prohibido por el derecho natural se ajusta, asimismo,

[66] I-II, 94, 2.
[67] I-II, 94, 2.

a esta norma. Todos los extravíos del hombre desembocan en uno solo: he puesto mi dicha en un bien falso. Así, la multiplicidad de las prescripciones de derecho natural adquiere unidad en nuestro principio [68].

Este mismo principio confiere a la vida humana, sometida a las normas del derecho natural, un carácter trascendental, que no pueden ignorar ni el individuo, ni el Estado, ni los pueblos en general. El *bonum*, en cuanto tal, o la dicha total, a la cual el hombre aspira necesariamente, y en la cual radican todos sus esfuerzos, encuentra su realización únicamente en Dios, bien infinito cuya posesión excluye todo mal [69]. Es cierto que el hombre, mientras vive en la tierra, elige a Dios libremente, porque la «búsqueda de Dios» en la tierra está unida también con males [70]. Pero la libertad de elección, a su vez, se basa en la ordenación de la voluntad a la dicha, puesto que, si la voluntad puede elegir libremente bienes parciales, es porque sólo el bien total la atrae a sí necesariamente [71]. Asimismo, la aspiración al bien en sí impone al hombre el deber de elegir el bien en toda elección y de evitar en todas ellas el mal. ¡Con cuánta frecuencia se ha reprochado al derecho natural la falta de una sanción eficaz! Aparentemente, con razón. A consecuencia del enorme influjo del positivismo jurídico, al hablar de la sanción de la ley, casi no se pensaba más que en la porra del policía. Pero, cuando se ha visto que las porras de los policías tienen muy poca eficacia para imponer el orden público, las cosas han vuelto a cambiar un poco. Se comienza a vislumbrar que una ley, para ser eficaz, tiene que afectar, sobre todo, al hombre interior, y que, sin esto, las sanciones violentas serán también inútiles. En realidad, no obstante, la sanción del derecho natural es, incluso en la tierra, la más terrible. Y lo es porque las violaciones del derecho natural en los individuos y en los pueblos se vengan siempre a sí mismas por medio del gusano devorador y destructor del propio ser, de la dicha propia, de lo más precioso que posee el hombre, a lo cual nunca puede renunciar, porque es la base de todo su querer y le es necesario por naturaleza, de aquello cuya pérdida definitiva constituye la catástrofe de las catástrofes [72].

Para terminar, añadamos todavía unas palabras, dirigidas al negador del derecho natural, que afirma que todo el orden jurídico se halla construido autónomamente por medio de leyes meramente positivas. ¿Podría este individuo, preguntamos nosotros, estatuir sin ningún supuesto, por medio de alguna ley positiva, el fin universal de la ley, que para toda ley se da ya jurídicamente como supuesto? ¿No sería esto una *petitio principii*? ¿Puede él

[68] Ib.
[69] I-II, 2, 1-8.
[70] *Verit.*, 22, 2; I-II, 5, 8; *De Malo*, 3, 3.
[71] I, 83, toda la Quaestio; *Verit.*, q. 24, toda la Quaestio; *Verit.*, 22, 9.
[72] Vid. Jaccoud, «*Droit nat. et Démocratie*», p. 47-53.

establecer el bien y la dicha como fin supremo de todas las leyes? Las leyes, en el orden práctico, regulan racionalmente la volición humana en orden a su verdadero fin. ¿Puede alguien, por medio de una primera ley positiva, que ya es una manifestación de la voluntad, regular el fin supremo de la voluntad, que es lo primero que hace posible que la voluntad pueda querer? ¿Puede el positivista jurídico negar o cambiar este principio: «el fin supremo de todas las leyes es el bien y la dicha del hombre»? ¿No es también para él de necesidad natural? En su misma negación, ¿no iría implícita una afirmación, con lo cual se envolvería en una autocontradicción? ¿Por qué esta dependencia, si él mismo, sin supuesto alguno, es fuente de todo derecho y ley? Cuestiones son éstas que ningún positivista jurídico puede resolver satisfactoriamente, aun prescindiendo por completo de la cuestión de la autoridad.

II.- Los grados principales

Sólo la naturaleza racional humana sirve de base al derecho natural en cuanto tal. El hombre, por decirlo así, posee un ser estructurado en diversas capas, un ser integrado por partes físicas, animales y racionales. Y, sin embargo, es asimismo un ser único, en cuanto que en su estructuración orgánica lo inferior está subordinado, como parte potencial, a lo superior, y lo superior a lo supremo y a lo más actual, por lo cual ha de ser gobernado. El alma humana, racional y espiritual, como forma peculiar del cuerpo orgánico, es la única y la que con más profundidad explica la unidad de la multiplicidad en el hombre. Así sucede que, en el hombre, también las partes físicas y animales que integran su naturaleza participan del orden jurídico natural, en cuanto y en la medida en que son gobernadas y dirigidas por la razón, haciéndose de este modo colaboradoras del orden jurídico natural [73]. Todo esto, no sólo nos hace ver cuán fundamental es aquí la doctrina del acto y la potencia, sino también cuán misteriosa y profundamente radican en el hombre la ley natural y el derecho natural, que Tomás identifica con frecuencia en el sentido indicado.

Después de estas observaciones previas, que nos han parecido necesarias, podemos pasar ya sin dificultad a la gradación de los preceptos del derecho natural [74]. Como se ha indicado, aquí sólo se trata de grados principales, que se llaman así porque cada uno de estos grados es, a su vez, principio y fuente de donde la razón puede derivar muchos otros preceptos. Dirigiéndolo

[73] «*Dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem; unde hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.*» I-II, 94, 4 ad 3; 3 ad 2.

[74] I-II, 94, 2.

y dominándolo todo, porque a todo lo contiene potencialmente, se encuentra aquí el ya discutido principio: el hombre tiende por necesidad natural al bien en cuanto tal, es decir, a su felicidad [75]. Aun cuando esta primera y fundamental ordenación del hombre no es todavía libre, pertenece ya al orden auténtico del derecho natural, porque sólo la naturaleza racional en cuanto tal puede conocer el bien en sí, el bien total, el *bonum universale*. De aquí resulta para nuestra deducción el axioma: cuantas sean las diversas ordenaciones principales del hombre hacia el bien, tantos serán los grados principales del derecho natural [76]. Ahora bien, el hombre posee:

1.- Una ordenación al bien, que es común a todos los seres independientes, la cual se ordena a la conservación propia, que es el primer bien de todo ser y da al hombre, de acuerdo con su naturaleza, como ser vivo, la facultad y el derecho, más aún, el deber de proteger su vida, puesto que no la tiene de suyo, sino que la ha recibido de otro más alto [77]. De aquí se deduce no sólo el derecho a la vida y a la propia defensa contra un agresor injusto [78], sino también, negativamente, la prohibición del homicidio, de la mutilación, del suicidio [79], del infanticidio por medio del aborto directo, y del duelo.

2.- Como ser sensible -animal-, el hombre está, además, naturalmente ordenado a proteger, dirigido por la razón, todo aquello que conserva al ser sensible por medio de la nutrición, crecimiento, propagación sexual y educación y sustento de la prole [80].

3.- Como hombre, es decir, en virtud de su naturaleza racional específica, el hombre está ordenado a todos aquellos bienes que son connaturales a la naturaleza racional en cuanto tal [81]. Aquí sirve de norma un doble punto de vista:

α) Un punto de vista personal o individual. El impulso natural a perfeccionar sus facultades [82]: el entendimiento por medio del conocimiento, la voluntad por medio de la volición libre [83] y, por tanto, de la virtud [84], es tan connatural al hombre como al ojo la ordenación a ver y al oído la ordenación a oír. De aquí se derivan naturalmente los deberes y derechos del hombre referentes a la educación de su espíritu en la medida de sus dotes

[75] Ib.

[76] «*Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.*» Ib.

[77] Ib.

[78] II-II, 64, 7; 65, 1.

[79] II-II, 64, 2 ad 3; 64, 4; I-II, 100, 8.

[80] I-II, 94, 2.

[81] Ib.

[82] *Sent.*, disp. IV, 33, q. 1, a. 1.

[83] II-II, 65, 3.

[84] I-II, 94, 3.

y de su misión social, para los cuales el derecho natural no hace más que servir de base, sin determinarlos detalladamente. Aquí debe hacerse especial mención del derecho y del deber de la educación religiosa, de acuerdo con el entendimiento, la voluntad y el corazón de cada uno [85]. La posesión de un alma espiritual confiere al hombre la dignidad de la persona, a la cual van vinculados derechos y deberes que trascienden mucho más allá de esta vida y que, por consiguiente, no pueden, de suyo, estar subordinados a ningún poder meramente terreno, como es, entre otros, el Estado. Aquí no tiene valor ninguno aquel principio, según el cual, el individuo vive para la especie y el ciudadano para el Estado [86]. Aquí tenemos una suma de derechos intangibles, cuya validez se aplica a cada individuo desde que recibe la vida en el seno de su madre hasta que abandona esta vida, y cuya violación atrae la maldición sobre la sociedad.

β) En virtud de su más íntima naturaleza, el hombre es también un ser social, es decir, está ordenado por necesidad a la vida social, como a su dicha y su bien [87]. A la familia, célula primaria de toda vida social, debe el hombre su origen. Sin la protección y el auxilio de otros en la familia, en la comunidad y en el Estado, perecería forzosamente, no estaría en condiciones de conseguir su dicha personal. Los límites de esta exposición no nos permiten analizar cada cosa con más detalle. Añadamos, no obstante, unas cuantas observaciones. De esta ordenación social del hombre pueden deducirse los derechos y deberes de la comunidad conyugal, de la vida de familia, la necesidad y autoridad del Estado, la justificación de la propiedad privada, la gran importancia de las dos virtudes sociales del ciudadano: el amor al prójimo y la justicia, pilares fundamentales de la paz social.

Baste por ahora este bosquejo, indudablemente muy breve, de los grados del derecho natural. A continuación indicaremos todavía algunas cosas con más amplitud. Hasta ahora tampoco hemos hecho aún una distinción exacta entre moral y orden jurídico en sentido estricto y riguroso, que sólo regula las relaciones de un hombre con otro hombre, es decir, «*ad alterum*» [88]. En definitiva, el derecho natural en sentido amplio abarca ambas esferas, tanto más cuanto que todos los derechos y deberes que ordenan la vida del individuo, en su protección contra el exterior y en su defensa, penetran a su vez en la auténtica esfera jurídica.

---

[85] Ib.

[86] I-II, 21, 4 ad 3. Acerca de cómo limita Sto. Tomás el poder del Estado frente al individuo, especialmente en lo que se refiere a la esterilización, quien mejor ha escrito ha sido X. Basler, contra Tischleder y J. Mayer. Vid. «*Divus Thomas*», «*Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe*», t. 9 (1931), p. 69-90 y 173-202.

[87] I-II, 94, 2.

[88] II-II, 58, 2.

Aquí queremos añadir todavía algunas observaciones.

El intento que se ha hecho a partir de Kant para atribuir a las leyes jurídicas, en oposición a los preceptos morales, la coercibilidad, incluso como característica esencial [89], no ha tenido ciertamente éxito. De esta manera, el Estado volvería a convertirse, claro está, en única fuente de derecho. La verdad de la tesis de la coacción fue negada ya por Ed. Hartmann muy decididamente [90]. Y con razón. Cierto es que nadie niega al Estado el derecho a imponer leyes en interés del orden público, en determinados casos incluso por la violencia y contra la voluntad del ciudadano como individuo. Esto se basa totalmente en el derecho natural, por la subordinación del bien común, que, a su vez, es un bien superior del individuo. No obstante, esta coercibilidad es, ciertamente, incluso para el Estado, algo secundario, algo que se añade a la norma jurídica ya existente. El ideal, incluso el del Estado, será siempre éste: que los ciudadanos cumplan la ley voluntariamente. ¿En qué pararía este orden jurídico que, al mismo tiempo, incluso según Walter Burckhardt, pertenece también al orden moral [91], si el Estado tuviera que imponerlo en todo a la fuerza? En realidad, la citada tesis comete una lamentable confusión de la ley y la ejecución de la ley, cosas ambas totalmente diversas, puesto que la ejecución de la ley supone ya la existencia de la ley. Por lo demás, la violencia externa tampoco es necesaria para toda infalible ejecución de la ley. La apetencia de felicidad es para todos infalible y necesaria, y, no obstante, sin violencia. Y esta apetencia constituye, incluso, la primera y suprema ley moral y el fundamento de todas las leyes jurídicas estatales y sociales; ley moral que es, endefinitiva, en cuanto tal, la base del orden jurídico. Además, si la coercibilidad física pertenece a la esencia de la norma jurídica y, por tanto, no puede darse el derecho sin ella, ¿por qué no se aplica, entonces, en todas las esferas jurídicas, por ejemplo a la justicia distributiva, al derecho internacional, al derecho conyugal de los esposos? Lo que es esencial a una cosa tiene que darse en ella siempre y en toda circunstancia. Otras absurdas consecuencias de esta teoría jurídica no haré más que mencionarlas. Según ella, el tirano estaría en su derecho desde el momento en que puede aplicar la violencia; la revolución se convertiría en violencia justa por el hecho de triunfar; el derecho natural de justa defensa desaparecería en el momento en que el agresor, más fuerte que el agredido, derriba a su adversario; se convertirían en portadores y campeones del derecho todos aquellos que tuvieran la posibilidad de pisotear los derechos más sagrados. La tesis constituiría la ruina y la tumba de todo derecho.

---

[89] Walter Burckhardt, «*L'Etat et le droit*», p. 148 a y 149 a.

[90] «*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*» (1879), p. 502. Vid. también: Pflimling, «*Die Erzwingbarkeit des Rechts*», Arch. für kath. Kichenrecht, t. 84, p. 18.

[91] «*Le droit est frère de la morale*». El mismo, p. 150 a.

C
LA APLICACIÓN DEL DERECHO NATURAL

Hay muchos que encuentran las dificultades principales en la aplicación del derecho natural. ¿Son éstas tan insuperables como algunos creen?

No hay ninguna ley cuya aplicación carezca en absoluto de dificultades. Esto lo saben muy bien los juristas y los jueces. Saben asimismo que la universalidad de una ley facilita más que dificulta su aplicación, porque, de esta manera, la ley se acomoda mejor a la multiformidad de las actividades morales y sociales del hombre. Ahora bien: no hay absolutamente ninguna ley humana que tenga un horizonte tan amplio como el derecho natural, por lo menos en cuanto a sus preceptos fundamentales, ya que éste se basa en la naturaleza humana en cuanto tal y tiene a la razón universal humana no como medida, pero sí como regla [92]. Por eso dependen de él todas las leyes humanas [93].

Pero entremos un poco más de lleno en las dificultades. A nuestro parecer, dimanan de dos fuentes principales: de la aparente incognoscibilidad de los preceptos naturales y de su absoluta inmutabilidad.

La incognoscibilidad. La promulgación o intimación de la ley a sus subordinados pertenece a la esencia de toda ley [94]. Aquí parece tropezar el jurista natural con una dificultad especial. La ley positiva está expresa en una fórmula concreta. Esta es su ventaja. Cuántos son los ciudadanos, incluso en una democracia madura, capaces de entenderla, es una cuestión que no pretendo resolver. Lo cierto es que ni siquiera los encargados de aplicar una ley están siempre de acuerdo acerca de su significado exacto. Puede que sea cierto lo que el inteligente Rector Jaccoud ha dado a entender, diciendo que el sentido exacto de una constitución o de una legislación no es capaz de entenderlo la inmensa mayoría de los ciudadanos [95]. Por consiguiente, la promulgación de las leyes, incluso en la legislación positiva, especialmente dada la fabricación actual de leyes, fabulosamente abundante, ha de tener también, en definitiva, este sentido: el ciudadano tiene que ser capaz de conocer la ley -aunque, de hecho, no siempre lo sea-, o, expresándonos con un poco más de respeto democrático, tiene que comprender y ser capaz de comprender las leyes y la constitución en sus líneas fundamentales.

No es peor, sino más bien mejor, lo que sucede con la promulgación del derecho natural. Cierto es que hay muy pocos hombres instruidos que sean capaces de seguir el derecho natural hasta sus últimas y extremas consecuen-

[92] I-II, 91, 3 ad 2.
[93] I-II, 95, 2; 100, 1.
[94] I-II, 90, 4.
[95] «*Droit naturel et Démocratie*», p. 41 ss.

cias [96]. Este es un trabajo de sabios. Por eso no es de extrañar que también en la derivación de estas conclusiones haya habido legisladores que han promulgado leyes injustas [97]. Aquí desempeña el grado de cultura de un pueblo un papel importantísimo. Como quiera que la barbarie en sí, precisamente por ser barbarie, se opone a la naturaleza humana, las leyes de los antropófagos no constituyen prueba alguna contra el derecho natural [98]. Si ha habido pueblos que por compasión mataban a los padres cuando la edad los volvía achacosos, esto da testimonio, por una parte, de la veneración a los padres -derecho natural-, y, por otra, de un error disfrazado de veneración, pues acerca de esto no da el derecho natural preceptos determinados, sino que requiere una ulterior determinación.

Así, pues, por lo dicho no se niega la posibilidad de una promulgación del derecho natural. Esta promulgación existe realmente. Tiene incluso incomparables ventajas sobre la promulgación de la ley positiva. Lo que aquí habla es la voz de los más profundo que hay en el hombre, la misma naturaleza racional, que acompaña a todos los hombres, en todo momento, de día y de noche, en todas partes, en todas las edades y en todas las razas [99], aquella voz que tiene a la conciencia por heraldo de su ley y no teme a los grandes ni a los poderosos ni a los intrigantes. Y lo que esta ley anuncia en primer término es también lo más profundo en el hombre: el bien y la dicha son los fines supremos de todas las asociaciones humano-sociales, desde la familia hasta el Estado y la familia universal de todos los pueblos. Y la proclamación de este primer principio moral es tan clara que nadie en absoluto puede ignorarlo, porque, si el hombre quiere algo, quiere ciertamente su dicha, aun cuando quisiera no quererla. Es éste un principio directamente evidente en sí, la expresión de un juicio natural espontáneo, que surge tan pronto como el entendimiento presenta a la voluntad el concepto abstracto del bien en sí, de la dicha, que es objeto naturalmente necesario de la voluntad [100]. Y a este primer principio del derecho natural siguen aquellos preceptos universalísimos del mismo derecho, que hemos designado como sus grados principales. Espontáneamente, y como algo absolutamente indiscutible, reclamará para sí todo hombre, incluso el salvaje que no conoce ninguna ley positiva, el derecho de la propia defensa, de la conservación propia por medio de la comida y la bebida, de la unión social con otros, de la propagación sexual y del uso y cierta educación de sus aptitudes, del entendimiento y de la libre voluntad, etc., y al mismo tiempo sentirá la conciencia univer-

[96] I-II, 94, 6; 99, 2 ad 2.
[97] I-II, 94, 6 ad 3.
[98] Jaccoud, ib., p. 42.
[99] I-II, 90, 4 ad 1.
[100] I-II, 94, 6; 100, 1.

sal de que también tiene deberes frente a la vida y la propiedad de otros. Así pudo Sto. Tomás decir con razón que los preceptos del Decálogo, por lo menos en sus líneas fundamentales o *quoad substantiam*, como dicen los moralistas, son claros para todo hombre en virtud del derecho natural, porque no necesitan una larga deliberación [101]. Todos estos preceptos generalísimos del derecho natural constituyen para el hombre más sencillo un conjunto de leyes espontáneamente intuidas, que son ciertamente más claras que el conocimiento que un ciudadano corriente puede tener de las que se contienen en la constitución de su país. Por lo demás, lo que de estos preceptos fundamentales puede derivarse por medio de conclusiones adaptadas a cuestiones y circunstancias especiales, depende del grado de inteligencia y de cultura, y quien mejor lo determinará será el «sabio» [102].

Entre lo más notable que suele aducirse contra la evidencia inmediata de los supremos preceptos naturales, merece tenerse en cuenta la siguiente objeción: Si todos los hombres conocen aquellos preceptos más universales del derecho natural, ¿cómo es posible que pequen, sin embargo, contra ellos? Pueden hacer esto precisamente porque son libres. ¿Puede haber una respuesta más sencilla? Y, no obstante, necesita aclaración. Si el antiguo axioma socrático-platónico: «*el hombre sigue siempre su mejor conocimiento*» fuera cierto, la respuesta sería falsa. Pero tal principio ha sido negado, no sólo por Aristóteles y algunos grandes poetas, sino también, y del modo más concluyente, por el Apóstol de las Gentes [103]. Efectivamente, entre el juicio práctico, al que sigue una acción libre, y el conocimiento teórico y general de un mismo hecho, puede darse una «quiebra», una oposición, a consecuencia del influjo que las malas costumbres, la corrompida moralidad de un pueblo y sobre todo las pasiones, especialmente el amor, ejercen en determinados casos sobre el entendimiento y la voluntad [104]. Así se explican extravíos como el asesinato, el suicidio, las aberraciones homosexuales, que repugnan a los más evidentes preceptos generales del derecho natural [105]. ¿Acaso no pueden las costumbres corrompidas y criminales de un pueblo extraviar incluso a razas enteras y llevarlas a acatar leyes que se oponen claramente a los mencionados preceptos evidentes del derecho natural? El pasado nos da pruebas que lo confirman. Cierto es que Sto. Tomás considera semejantes

[101] «*Quaedam enim sunt, quae statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda, sicut honora patrem tuum et matrem et non occides, non furtum facias et hujusmodi sunt absolute de lege naturale.*» I-II, 11; 100, 6.

[102] Ib.

[103] «*Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivitatem me in lege peccati.*» *Ad Rom.*, c. 7, 23.

[104] I-II, 72, 2; 94, 4.

[105] I-II, 72, 2; 94, 4; 94, 6.

aberraciones, contrarias a los preceptos supremos del derecho natural, como excepciones, «*ut in paucis*». Mas, precisamente él menciona la inmoralidad del pueblo germánico, que consideraba lícito el robo, a pesar de que, como observó César, se opone directamente al derecho natural [106]. Por lo demás, todos saben cómo los griegos, en interés del Estado -también una pasión y, por cierto, terrible-, protegían legalmente la esclavitud y el infanticidio, aunque sabían muy bien que ambas cosas repugnaban tanto a su religión como al derecho natural [107]. ¡Si el Estado es pecador, es el pecador más grande y más desenfrenado! De una manera hermosa, y al mismo tiempo con una precisión extraordinaria, expresó Sto. Tomás cuanto acabamos de decir en aquellas palabras: «*ille qui est in passione constitutus non considerat in particulari id quod scit in universali*» [108].

Con esto hemos allanado ya considerablemente el camino para la solución de las dificultades que suelen oponerse a la inmutabilidad de la ley natural. Esta cuestión requiere ser tratada con un cuidado extraordinario. En realidad, puede hablarse de la mutabilidad de la ley natural en un triple sentido, totalmente diverso:

a) En el sentido de una más exacta determinación de la ley natural: «*per additionem*». Esto sucedió y sucede por medio de la ley positiva tanto divina como humana [109]. La determinación próxima de una ley, que permanece en sí, pero que, aun permaneciendo, tiene que ser aplicada de modo diverso, según las diversas circunstancias singulares, no constituye, evidentemente, ninguna mutación interna de la ley misma [110]. Esta determinación próxima constituye en particular la misión de la ley positiva humana [111], que, puesto que tiene que aplicar la ley natural según los países, las edades y el grado de cultura [112], es necesariamente variable [113].

Para algunos, la dificultad principal del derecho natural está en su aplicación por medio de la ley positiva.

Resumamos esta dificultad en un dilema que creemos haber leído y cuyo sentido exacto era éste: o bien los principios naturales son norma y medida para toda la esfera del derecho y, en tal caso, tienen que ser aplicados en todas las circunstancias, por muy diversas que sean, de una misma manera, como conclusiones matemáticas, por medio de una operación puramente lógi-

[106] I-II, 94, 4.
[107] Jaccoud, ib., p. 43.
[108] I-II, 77, 2.
[109] I-II, 94, 5; III *Sent.*, d. 37, 3.
[110] 97, 1 ad 1.
[111] Ib., 96, 2.
[112] 96, 2.
[113] 97, 1.

ca, lo cual es insostenible y repugna a la realidad, pues la aplicación se hace, efectivamente, por medio de la ley positiva, diversamente, según las diversas circunstancias de país, etc.; o bien las leyes naturales son aplicadas por el legislador positivo diversamente, según las diversas circunstancias, y entonces los principios naturales ya no son axiomas rectores de la aplicación, es decir, el legislador positivo ya no posee ninguna norma para la aplicación del derecho natural, sino que queda abandonado a su capricho. Por consiguiente, el derecho natural es, en todos los casos, inaplicable [114].

Haremos observar lo siguiente. Ante todo, en el dilema hay que examinar si sus miembros son verdaderos. En el presente caso, ambos miembros nos parecen erróneos.

1.- ¿Por qué no han de poder los principios naturales ser norma y medida de toda la esfera del derecho, aunque no se apliquen de igual manera a todos los problemas jurídicos? ¿Por qué no ha de poder someterse tambien a los principios naturales su misma diversa aplicación y lo aplicado? ¿Por ventura cesa el imperio de las leyes matemáticas, si dos casas se edifican con arreglo a una medida diversa? Sin embargo, ésta es también una aplicación diversa. O, si uno tiene que pagar, según contrato, 200 francos y otro tiene que pagar 500 francos, ¿es acaso injusto que no tengan ambos que pagar lo mismo? Sin embargo, la aplicación del derecho es también aquí diversa. Precisamente la inmutabilidad del derecho natural en sí requiere una diversa aplicación por medio de las leyes positivas, según los países, razas y grados de cultura; de esta manera, el derecho natural es «derecho» y domina toda la esfera jurídica. Por eso la ley positiva tiene que ser variable [115]. Cuando Walter Burckhardt reduce todo el orden jurídico a la idea del «derecho» y ésta a la del «*bonum*» [116], ha de suponer también que el «derecho» es siempre «derecho» y que el «*bonum*» es siempre «*bonum*», es decir, que son conceptos inmutables; pero, al mismo tiempo, tendrá que suponer también que la aplicación de ambos criterios es muy diversa. Sin estas dos condiciones, la tesis es insostenible. Exactamente lo mismo afirmamos nosotros de los principios naturales: Por consiguiente, la inmutabilidad de las leyes naturales no se opone a una diversa aplicación de las mismas. Al contrario: la primera requiere a la segunda y, de esta manera, las leyes naturales lo dominan todo [117].

2.- También negamos el segundo miembro del dilema: La diversa aplicación de la ley natural dejará al legislador positivo «sin guía» y abandonado a su capricho. ¿Por qué? Porque la diversa aplicación de la ley natural no

[114] Vid. Walter Burckhardt, «*L'Etat et le droit*», l. c., p. 198 a ss.

[115] I-II, 97, 1.

[116] Ib., p. 209 a.

[117] Muy bien dice Walter Burckhardt: «*L'idée du bien est... la notion à laquelles toutes les notions morales se manènent*» l. c.

está determinada y, por consiguiente, se deja, sin ningún criterio, al arbitrio del legislador positivo. ¿Es así en realidad? Ante todo, una observación: objetivamente, el derecho natural señala todas las normas, incluso para la diversidad de las distintas actividades, por medio de las esencias de las cosas, en las cuales radica el derecho natural y están comprendidas todas las cosas reales [118]. Por consiguiente, también el legislador positivo tiene normas objetivas para la aplicación de la ley natural. ¿Y no tiene ningún astro que le oriente para el conocimiento subjetivo de estas normas? ¿Para qué tiene, entonces, la razón, que le manifiesta inequívocamente y sin error una serie de supremos principios naturales, de los cuales pueden ser derivadas otras normas más particulares? ¿Para qué quiere entonces la razón, que, como conciencia, le sirve de guía y le instruye acerca de la objetiva subordinación de las leyes naturales, enseñándole, por ejemplo, que la propiedad privada, que existe a causa del bien común, en tiempo de guerra puede y, a veces, tiene que ser limitada a causa de este mismo bien común? [119] Cierto es que el legislador positivo puede también errar en la aplicación de la ley natural [120]. Pero también es cierto que, si yerra, no es porque carezca en absoluto de orientación. Y, hasta ahora, cuando los legisladores se han extraviado al dar leyes positivas, las más de las veces ha sido porque no han querido aceptar ninguna ley natural. Por lo demás, también la aplicación de una ley positiva a los diversos casos particulares tiene que ser diversa, de manera que también en esto los legisladores y los jueces estarían igualmente faltos de guía, si la teoría contraria fuese verdadera, y, añadamos aún, si esa teoría fuese verdadera, entonces sí que la diversa aplicación de la indeterminada «idea del derecho» quedaría completamente abandonada al capricho del legislador positivo.

b) Se habla también de una mutación del derecho natural y de la ley natural en el sentido de que, en un caso determinado, un objeto deja de estar subordinado a una ley natural derivada, es decir, le es sustraido -*substractio legis*-. Así sucede, tanto si aquel objeto no está prohibido en el foro de un legislador superior determinado, como si la aplicación de la ley a aquel objeto hubiera de repugnar a una ley natural superior, a consecuencia de circunstancias especiales. Así, matar a un inocente, no le está permitido al hombre, pero sí a Dios. Así, las armas pertenecen indudablemente a su dueño. Pero, entregarlas a un borracho o a un loco o a un traidor a la patria, sería irracional y, por tanto, contrario a una ley natural superior [121]. También la inmoralidad, las malas costumbres y las pasiones son con frecuencia obstáculo para la

[118] I-II, 95, 2.
[119] Vid. Walter Burckhardt, l. c., p. 204 a.
[120] I-II, 97, 1.
[121] I-II, 94, 5; 100, 8 ad 3; III *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 3; IV *Sent.*, d. 33, a. 2 ad 1.

aplicación de una ley [122]. Que, sin embargo, la ley sigue siendo lo que es y, por consiguiente, no sufre ningún cambio interno, es de todo punto evidente. Mientras que la ley natural en cuestión se refiere a la naturaleza humana tal *como debe ser*, la *substractio* considera preferentemente al hombre viciado, es decir, tal como frecuentemente es. De aquí se deduce cómo el derecho natural, bien entendido, abarca al hombre, lo mismo tal como debe ser que como, por desgracia, es frecuentemente, y esto sin ninguna mutación interna de la ley.

c) Por los voluntaristas de todas las épocas ha sido defendida todavía otra mutabilidad interna de las leyes naturales. Consideran el derecho natural como variable en virtud de su naturaleza interna, según los tiempos y ocasiones, hasta el punto de que, según las circunstancias, una norma jurídica pueda dejar de ser o cambiarse en otra e incluso convertirse en una «*lex iniqua*» [123]. En consecuencia, consideran la ley natural, incluso el Decálogo, como dispensable. Todo, en definitiva, depende, según ellos, de la voluntad divina. Según su teoría, no existe absolutamente nada que sea malo en sí -*malum per se*-, ni bueno en sí -*bonum per se*-. Ya nos hemos referido antes a las fatalas consecuencias de esta doctrina.

Toda concepción verdaderamente metafísica del derecho natural tiene que rechazar esta posición, tiene que atenerse fielmente a la inmutabilidad interna, intemporal e inespacial, de la ley natural: «*jus naturale, semper et ubique, quantum est de se, habet eandem potentiam*» [124]. Como quiera que las leyes naturales se basan en las formas de las cosas, en las esencias de las cosas [125], las cuales tienen su último fundamento en la esencia eterna de Dios, tal como son eternamente conocidas por la sabiduría divina, una mutabilidad interna del derecho natural suprimiría a Dios mismo [126]. Por eso tampoco puede existir ninguna dispensa del Decálogo, cuyos preceptos pertenecen, todos, a los principios fundamentalísimos del orden jurídico establecido por Dios [127], y, contra estos principios, no puede formarse tampoco ningún derecho consuetudinario [128]. Si Dios, como legislador supremo, dispensó en ciertos casos del cumplimiento de una ley natural secundaria y subordinada, por ejemplo, con respecto a la monogamia, con ello no cambió ninguna ley, sino que únicamente sustrajo una materia determinada a una ley inferior, para subordinarla

[122] Ib.

[123] Vid. Billuart, «*Summa S. Thom.*», v. II *De legibus*, Diss. II, a. 4.

[124] IV *Sent.*, d. 33, a. 2 ad 1; I-II, 97, 1 ad 1: «*Dicendum quod lex naturalis est participatio quaedam legis aeternae... et ideo immobilis perseverat ex perfectione divinae rationis instituentis naturam.*»

[125] IV *Sent.*, d. 33, a. 1.

[126] I-II, 100, 8 ad 2.

[127] I-II, 100, 8; III *Sent.*, d. 37, a. 4.

[128] I-II, 97, 3 ad 1; IV *Sent.*, d. 33, a. 1 ad 1.

a otra superior. Como es sabido, la poligamia no se opone al fin primario del matrimonio -generación de la prole-, sino que únicamente perturba la paz doméstica [129]. Por consiguiente, tampoco en estos casos se cambia internamente ninguna ley natural, sino que únicamente se trata de una *subordinatio legum*, una subordinación de una ley inferior y no absolutamente necesaria a otra superior, que tiene que ser cumplida por necesidad absoluta para que se consiga el fin del orden jurídico. Semejantes subordinaciones de unas leyes a otras se dan también en la legislación civil.

En otros tiempos eran menores la comprensión y la simpatía frente a este inmutabilidad rigurosa del derecho natural. Y, no obsante, es la única lógica. Y en épocas como la actual, en que la confusión reina en los conceptos y en las leyes y las revoluciones amenazan con derrumbar los pilares fundamentales del derecho natural, es un verdadero asilo universal. A pesar de todo, siempre acabarán cumpliéndose las palabras del Legislador supremo: «*Por mí reinan los reyes y ordenan los legisladores lo que es justo*» (Prov. 8, 15).

[129]Ib., I-II, 94, 5; IV *Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1; ib., d. 33, q. 1, a. 1 y 2.

9.11. La materia prima como ser meramente real-potencial

Diversas razones nos inducen a tratar, aunque no sea más que a grandes rasgos, la espinosa cuestión de la posibilidad real de la materia primera. Si tenemos en cuenta que la llamada materia prima en su realización se convierte en el primero y más fundamental principio óntico de todo ser corporal, su importancia filosófica salta a la vista de cualquiera. Por otra parte, el Aquinate, en la más rigurosa conexión con el Estagirita, en pocas cuestiones desarrolló la doctrina del acto y la potencia hasta sus últimas consecuencias con tanta lógica como en la concepción de la materia prima como mera potencia. Esta es también la razón de que algunos rechacen esta concepción como tesis del llamado tomismo riguroso, a pesar de que, en realidad, es una piedra angular de la síntesis tomista. Dicha concepción es, además, el supuesto más próximo e inmediato del célebre, y en muchas ocasiones mal entendido, principio de individuación tomista, que a continuación trataremos aún con más detalle.

Así, pues, aquí sólo vamos a considerar, propiamente, un pequeño sector del hilemorfismo aristotélico-tomista, la mera posibilidad de la materia prima. Pero el lector comprenderá, sin necesidad de explicaciones, que no podemos discutir con fruto el difícil problema central sin esbozar antes el concepto de la materia prima tomista. Así, pues, dos son las cuestiones que se nos presentan. La primera, acerca del concepto de la materia prima aristotélico-tomista. La segunda, sobre la posibilidad real de la materia prima.

I.- El concepto aristotélico de la materia prima

La determinación del concetpo de la materia prima nos facilitará en grado sumo el juicio sobre la segunda cuestión y nos indicará, además, medios y caminos para la solución de importantes objeciones. Partiendo de la definición de la materia prima, derivaremos luego de ella sus propiedades y, sobre todo, su relación con la forma y con el *compositum*.

Ya en Aristóteles nos encontramos, como ha observado muy bien Matías Schneid [1], con una definición doble: negativa y positiva.

Negativamente, la materia, considerada absolutamente en sí, no es ni substancia ni cantidad, ni ninguna otra cosa de las que determinan al ser: «*λεγω δυλην, η καθαυτην μητε τι, μητε ποσον, μητε αλλο μηδεν λεγεται οις ωρισται το ον*» [2]. Según esto, la materia prima, en virtud de su naturaleza

[1] «*Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin*», Paderborn, 1890, p. 91 (3ªed.).

[2] VI *Met.*, 3 (II, 539, 48).

íntima, sería, en cuanto tal, indeterminada. Esta definición formó escuela en las épocas posteriores. La encontramos incluso en Plotino, príncipe del neoplatonismo [3], luego en San Agustín [4], y, naturalmente, en Sto. Tomás, en el Comentario al mencionado pasaje [5]. Que la definición fuera entendida por todos los citados en el mismo sentido, es ya, naturalmente, otra cuestión que, por el momento, dejamos a un lado. Pero aún tenemos que añadir aquí que Aristóteles, en su propia explicación de la definición, no niega toda substancialidad ni a la materia ni a la forma en su ordenación al *compositum* -*συνολον*-, que está constituido por ellas [6]. También en esto le sigue Tomás [7].

Acerca del sentido de esto último, nos ofrece datos más exactos la definición positiva. Si la materia prima, en virtud de su ser interno, no es en modo alguno una substancia determinada, siendo, no obstante, en relación el *compositum*, algo substancial, es evidente que no puede ser una «nada». A juicio de Aristóteles, quien debe informarnos acerca de este aspecto positivo de la materia prima es el filósofo natural o el físico. Y esta cuestión es para el Estagirita de la mayor importancia. Se trata en ella nada menos que del hecho de si en la naturaleza externa se da o no se da una mutación substancial -muerte y generación-; más aún, la multiplicidad de las cosas en general. Aristóteles reprocha a los físicos presocráticos, sobre todo a los eleatas, el haber negado toda generación porque sólo admitían el ser -actual- y la nada. Lo que ya es actualmente no puede ser objeto de generación; lo que no es nada, tampoco, en cuanto tal, puede serlo [8]. Pero entre la nada y lo real se da un término medio, el ser potencial: «*κατα δυναμιν*» [9]. Y esto es para la generación corporal substancial precisamente la materia prima, sujeto de toda generación y corrupción, en cuanto que aquello que estaba actualizado en ella perece por la pérdida de la forma, y en cuanto que de ella, como de la «madre» nace lo nuevo, por la adquisición de otra forma [10]. Así, la materia prima se puede definir positivamente diciendo que es: primer sujeto de todo ser corporal, del cual, como coprincipio constitutivo interno, nace el ser substancial del ente corporal: «*το πρωτον υποκειμενον εκαστω, εξ ου γενεται τι ενυπαρχοντος μη κατα συμβεβηκος*» [11]. La materia prima es «sujeto», porque, como portadora

[3] Enn. II, l. IV, c. 8 (Ed. Did., 75, 27).
[4] *Confess.*, l. XXII, c. 3.
[5] *In VII Met.*, lect. 2 (24, 617).
[6] VI *Met.*, 3 (539, 28; 540, 5).
[7] Ib. (24, 618).
[8] I *Phys.*, c. 8 (II, 259, 28). Thomas, *In I Phys.*, lect. 13 (22, 332).
[9] I *Phys.*, c. 8 (II, 259, 33).
[10] I *Phys.*, c. 9 (II, 260, 5).
[11] I *Phys.*, c. 9 (II, 260, 24). Los latinos tradujeron esto: «*primum uniuscujusque rei subjectum, ex quo insito aliquid fit primo et non secundum accidens.*»

de la forma que ha de ser recibida, está sometida esta última. Es «primer» sujeto, porque es portadora del ser substancial del cuerpo, que Aristóteles considera como primer ser de la cosa, frente a todas las ulteriores determinaciones accidentales. Según Aristóteles, la materia prima, en cuanto que es actualizada por la forma, entra en la «cosa nueva», que ha llegado a ser como parte integrante constitutiva, lo cual se pone firmemente de relieve por medio del «*υπαρχοντος*». De esta manera, la materia se convierte, junto con la forma, en una causa inmanente en el efecto, a diferencia de las causas eficiente y final. Pero todo esto se refiere únicamente a la generación substancial, por lo cual lo accidental, «*συμβεβηκος*», no tiene nada que ver con esto.

Nos sentimos tentados a determinar con más exactitud aún el carácter de la materia prima, partiendo de la mencionada definición.

1.- Ya acerca del origen de la materia prima nos encontramos con errores. Sobre su creación de la nada hemos hablado antes. Pero el error principal no se refiere a esta cuestión. Para muchos sirvió de tropiezo el que Aristóteles considerara la materia prima, en cuanto tal, como no engendrada e imperecedera [12]. De aquí se ha tratado, incluso, de sacar ventajas, y se ha puesto en relación la materia y forma de Aristóteles, al parecer imperecederas, con la substancia absolutamente perdurable de Kant [13]. Sin embargo, la opinión del Estagirita es completamente diversa. Prudentemente dice: en cuanto que la materia está actualizada en un ser corporal determinado, perece nuevamente y es nuevamente generada; mas, en cuanto que, como ser meramente posible, «*κατα δυναμιν*», es sujeto de toda corrupción y generación, no puede, evidentemente, ser engendrada ni perecer, puesto que toda generación presupone la materia, de manera que la generación de la materia tendría que presuponer la misma materia que había de ser engendrada [14]. Y Sto. Tomás está aquí también plena y totalmente de acuerdo con el de Estagira [15]. La materia prima es, ciertamente, creada; pero, en cuanto materia prima, no es engendrada, sino que es engendrada como *materia secunda* en el *compositum*, y también en él es perecedera.

2.- Algunos han puesto en duda la realidad de la materia prima porque, según Aristóteles, constituye, como ser posible, un término medio entre la nada y lo actual. La realidad del ser potencial y, por consiguiente, de la materia prima, no sólo ha sido combatida por Lange, Lotze y, entre los pensadores católicos, por Späth y Schanz, sino que incluso ha sido radicalmente negada

[12] VI *Met.*, c. 8 (II, 546, 7); VII, c. 3 (560, 35); II *Met.*, c. 4 (494, 44); c. 5 (510, 25); I *Phys.*, c. 9 (260, 22).

[13] Vid. Hermann Dimmler, «*Die aristotelische Metaphysik*», Köselsche Buchhandlung, 1904.

[14] I *Phys.*, c. 9 (II, 260, 17).

[15] *In I Phys.*, lect. 14 (22, 336).

por el meritísimo von Hertling, que la ha identificado con la posibilidad lógica [16]. Todo lo que se encuentra en la naturaleza pertenece a la realidad. En el mundo sólo se da el ser actual, no un ser real potencial.

Evidentemente, aún no hemos aprendido mucho de la historia de la filosofía. Semejante teoría nos colocaría de nuevo ante aquella enorme dificultad de la filosofía presocrática, la cual, siguiendo dicha teoría, hubiera tenido que negar lógicamente toda alteración substancial, muerte y vida, y toda multiplicidad de las cosas naturales y, por tanto, la posibilidad de toda ciencia. Los extravíos humanos se repiten, al parecer, siempre. Aquí vuelve a manifestarse la doctrina del acto y la potencia en su verdadero valor.

Ya hemos indicado antes cómo soltó Aristóteles aquel nudo gordiano -E. Zeller lo ha reconocido en la solución de las objeciones de Zenón-, aceptando un ser real-posible profundamente basado en la realidad. Aquí solamente se trata de la materia prima como ser posible. Que el Estagirita y Sto. Tomás le atribuyeran un ser real, es, como han dicho acertadamente Nicolás Kaufmann [17] y Tilmann Pesch, S.J. [18], indudable. Esto se deduce: 1º, del hecho de que Aristóteles llamara a la materia prima el primer sujeto de todo ser corporal, «*πρωτον υποκειμενον εκαστω*», el cual, 2º, es aquello de que el nuevo ser es engendrado: «*εξ ου γιγνεται*»; también habla en favor de esta opinión, 3º, el que Aristóteles declare a la materia prima como tal, en cuanto que es potencial, no engendrada, «*αγενητον*» e incorruptible, «*αφαρθον*» [19]. A esto añadimos todavía, 4º, su distinción entre la materia prima y la privación, *privatio*, *στερησις*. La privación desempeña un papel en la generación substancial en cuanto que la materia sólo puede recibir una forma que todavía no tiene, de la que está privada en absoluto. La privación -*στερησις*- es una «nada» sencillamente, una «*negatio formae in subjecto*», como dice Sto. Tomás [20]. Como tal, no coopera, positivamente, en nada a la generación de la «cosa nueva», sino que únicamente es una condición de la misma, una causa *per accidens*. Esto, dice el Maestro, no es así con respecto a la materia prima. Puesto que de ella, como de la «madre», nace la cosa nueva, la materia prima es comparada con el acto o con la forma, una nada relativa, pero, en la generación de la cosa nueva, es una concausa substancial de la cosa nueva y, por tanto, una causa *per se* de la misma [21]. ¿Y cómo podría algo, preguntamos nosotros, ser una causa *per se* de otra cosa sin ser real?

3.- El carácter esencialmente potencial que Aristóteles dio a la materia

[16] Schneid, *Naturalphil.*, 93-94.
[17] «*Elemente der aristotelischen Ontologie*» Luzern, 1897, p. 60.
[18] «*Die grossen Welträtsel*», Herder, 1907, t. I, 561, n. 333.
[19] I *Phys.*, c. 9 (II, 260, 20).
[20] *In I Phys.*, lect. 14 (22, 335).
[21] I *Phys.*, c. 9 (II, 569, 45-260, 5); Thomas, l. c.

prima nos hace más difícil la manera de conocerla. Nuestra fantasía, como ya observó San Agustín [22], no pisa aquí, ciertamente, un terreno firme. Pero el átomo, que los atomistas presentaron como materia primera, no es, como ha dicho muy bien Schneid [23], más accesible a nuestra intuición que la materia prima. Esta dificultad cognoscitiva de que hablamos, había sido ya notada sin duda por Platón cuando afirmaba que sólo el entendimiento, desligándose de los sentidos y por medio de un razonamiento impropio -*λογισμω τινι νοθω*-, puede comprender la materia [24]. Plotino sostiene la misma opinión y la apoya acertadamente diciendo que la materia no es directamente cognoscible, porque no posee ninguna forma: «*ου γαρ ειδος*» [25]. Aristóteles consideró el conocimiento empírico como un conocimiento analógico, «*κατ αναλογιαν*» [26], porque nosotros concebimos la materia prima en cuanto sujeto de todas las formas substanciales de una manera semejante, es decir, análoga, a como concebimos el sujeto de las formas accidentales [27]. En la mutación substancial de las cosas naturales, ninguna de éstas pasa a la nada, ninguna surge de la nada, pues, de lo contrario, serían absolutamente imposibles tanto la generación como la corrupción [28]. Así, pues, toda generación y toda corrupción substancial parten de algo como portador o sujeto de la transmutación de las cosas naturales. Ahora bien: esto que sirve de base a todas las formas no puede, por su parte, tener ninguna forma. Por consiguiente, la materia prima no tiene ninguna forma y, por tanto, tampoco puede ser directamente conocida por su forma [29]. La manera de conocimiento de la materia prima es, por consiguiente, indirecta y discursiva. En total consonancia con esto, la unidad de la misma tampoco es actual, lograda por medio de una forma, sino meramente potencial, con relación a una forma [30].

4.- La relación entre la materia y la forma substancial sólo puede ser expuesta aquí someramente. Algo de lo que a esto se refiere va incluido en las observaciones sobre el *compositum*.

---

[22] XII *Confess.*, c. 6.

[23] *Naturphil.*, p. 101.

[24] *Timeo*, 52. B. (Ed. Did., II, 219, 47).

[25] *Enn.*, II, l. IV (X) (76, 45).

[26] I *Phys.*, c. 7 (II, 258, 22).

[27] Ib.

[28] Ib. (257, 28).

[29] «*Materia prima non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur cosnoscatur per suam formam; materia autem prima consideratur subjecta omni formae.*» Thomas, *In I Phys.* lect. 12 (22, 330).

[30] «*Et hoc dicimus esse materiam primam. Hoc est igitur unum principium naturae, quod non sic unum est sicut hoc aliquid, hoc est, sicut aliquid individuum demonstratum, ita quod habeat formam et unitatem in actu; sed dicitur ens et unum inquantum est in potentia ad formam.*» Ib.

Comenzaremos diciendo que, después de Aristóteles y Sto. Tomás, la materia y la forma se consideran siempre relacionadas entre sí como la potencia y el acto [31]. Con esto apenas si hemos declarado aún la guerra a nadie. Sin embargo, ello tiene ya su importancia. Pero mucha mayor importancia tiene el poner de relieve que, según la antigua concepción aristotélica, la forma que Aristóteles llama ora *ειδος*, ora *ενεργεια* y *λογος*, ora *μορφη* y *εντελεχεια* es un acto especial de la materia, es decir, el «primero»: «*primus actus materiae*» [32]. De aquí la definición del alma como forma del cuerpo: «*εντελεχεια η πρωτη σωματος*», el alma es el primer acto del cuerpo [33]. Bastaría lo dicho para probar de un modo contundente que el Estagirita negaba a la materia prima toda actualidad. Si la forma da a la materia la actualidad primera, la materia sin la forma no puede tener en sí ninguna actualidad. Pero de esto trataremos luego.

La forma desempeña un papel especial en el orden del conocimiento. Todo conocimiento directo de la cosa se desarrolla a través de la forma o esencia que le es propia. Por eso la materia prima, como ya hemos dicho, sólo es cognoscible indirecta y discursivamente, puesto que de suyo no posee ninguna forma. En las substancias espirituales la forma se identifica con la esencia, porque son formas simples. En los seres corpóreos, que están integrados de materia y forma, no se identifica la esencia con la forma substancial, puesto que el cuerpo consta de forma y de materia actual. Pero, como la forma actualiza a la materia prima, también aquí la materia actualizada -no la materia prima- es conocida por medio de la forma. De esta manera, la forma, en cuanto que incluye la materia, se convierte también aquí noéticamente en esencia y definición del ser corpóreo, de modo que la palabra «forma» puede ser tomada en un sentido doble: como mera forma «*substantialis*» y como «esencia de la cosa corpórea» [34].

Por lo demás, ha habido históricamente dos diversas concepciones de la materia prima como sujeto de la forma. Aristóteles la concibió como sujeto «*in quo*» y «*ex quo*» de la forma, es decir, que, según él, la forma no sólo está en la materia, sino que, en cuanto que la forma actualiza una parte de la materia potencial, esta parte actualizada pasa a la cosa nueva como consubstancia de la forma. Para otros, especialmente para Plotino, la materia no era más que sujeto *in quo* de la forma, no sujeto «*ex quo*». No pretendo yo decidir si Suárez rindió tributo o no a esta última concepción [35]. De ser así, la forma

[31] VII *Met.*, c. 6 (II, 563, 8).
[32] VIII *Met.*, c. 1 (II, 564, 28).
[33] II *De Anima*, c. 1 (III, 444, 37).
[34] IV *Met.*, c. 8 (II, 521, 50); Thomas, quaest. disp. *De Anima*, a. 14.
[35] Vid. Disp. XIII, sect. 9, n. 13; allí dice de la materia: «*Solumque variatur et mutatur ratione privationis; aut formae recedentis aut denuo advenientis.*» Y de la unión dice:

substancial sería también toda la esencia del ser corpóreo, lo cual afirman algunos suarezianos.

¿De dónde viene la forma en la generación del ser corpóreo? ¿Tiene ya antes de la generación existencia propia? Esto sería manifiestamente platónico. ¿Es también ella engendrada aparte? Esto lo niega Aristóteles expresamente y con él Sto. Tomás. Ni la materia ni la forma son engendradas separadamente, sino que lo que se engendra es el compuesto de ambas y en él, como en «otro» tercero, «*εν αλλω*», reciben ambas el primer ser actual [36]. Pero ¿cómo? Por la causa eficiente, que produce de la potencia de la materia prima la forma, la cual, a su vez y al mismo tiempo, actualiza una parte determinada de la materia prima potencial. ¡Ah! Hétenos aquí, de pronto, ante la célebre *eductio formae de potentia materia* [37] que a tantos produce «escalofríos». Y, sin embargo, todo el proceso es tan natural y verdadero, que se ve confirmado por la vida cotidiana, por el arte y por la naturaleza. Todo golpe de remo en el agua cristalina es una *eductio formae de potentia materiae.* Producirá en el agua ondulaciones y formas diversas, según sea el vigor de la actuación del remero, es decir, de la causa eficiente. Pero tales formas y figuras del agua no existen en la cabeza del remero, ni es posible que se den en el aire ni en el polvo de la tierra. Por tanto, se hallan potencialmente en la materia del agua cristalina, y cuando el remero las produce actualmente, ellas mismas se hacen actuales y en la actual figura del agua se dan al mismo tiempo dos elementos, la figura -forma- y una parte del agua actualizada por la forma, puesto que el todo es una figura del agua. Así sucede también en el arte y en la naturaleza, a las cuales dos hace Aristóteles especial referencia [38]. El más genial artista sólo podrá, como escultor, producir con su cincel la figura de Sócrates de una materia, si ésta es apropiada, es decir, si la figura está *in potentia materiae*, como está, por ejemplo, en el mármol o en la madera o en el hierro, pero no en el aire ni en el agua. Y, cuando el escultor produce la estatua marmórea de Sócrates, lo que sólo era potencial se hace actual, y en la estatua de mármol como en un tercer sujeto, los rasgos de Sócrates -forma- actualizan una parte del mármol, y ambas -forma y materia- se dan al mismo tiempo y nunca separadamente, puesto que es una estatua marmórea de Sócrates. ¿No es todo esto evidente? Y, siendo esto así, ¿acaso la naturaleza -*φυσις*-, a la que todo arte procura imitar, la naturaleza, poderosa causa eficiente del mundo, que diariamente engendra nuevas substancias, pero jamás de la nada, porque en tal caso no se trataria de generación, la cual, por consiguiente, supone siem-

«*Quidquid de novo facit est in forma... in materia autem solum ut in subjecto.*»

[36] VI *Met.*, c. 8 (II, 545, 52); Thomas, «*De principiis naturae*» (27, 482).

[37] *Pot.*, 3, 8.

[38] «*τουτο καρ εστιν ο εν αλλω γιγνεται η υπο τεχνης, η υπο φυσεως η δυναμεως*» VI *Met.*, c. 8 (II, 546, 2); Thomas, «*De principiis naturae*» (27, 482).

pre necesariamente una materia potencial, que está precisamente en potencia para todo cambio de forma substancial; acaso, preguntamos nosotros, esta naturaleza que tiende sabiamente al fin y, por consiguiente, a nuevas generaciones [39], no ha de producir también las formas de sus cosas de la potencia de la materia, en la cual aquéllas están potencialmente contenidas? Ahora bien, esto no es sino la *eductio formae de potentia materiae.* Volveremos aún sobre esta cuestión.

5.- De esta manera, el *compositum* -ουνολον- adquiere en el hilemorfismo aristotélico-tomista capital importancia.

También en la poderosa actuación de la naturaleza, en su generación y corrupción, tiene validez la subordinación de las cuatro causas: final, eficiente, material y formal, tal como Sto. Tomás la expuso en su «*De principiis naturae*», completamente fiel al sentido del antiguo Maestro. El papel dirigente desempéñalo el fin, la causa de las causas, el fin que Dios ha señalado a la naturaleza y hacia el cual dirige a las cosas según la tendencia natural -«*inclinatio naturalis*»-, y el impulso arraigado en las diversas esencias de las cosas [40]. Así dio a la materia prima la ordenación hacia la forma [41] , que, como su primer acto, es también su fin, y sin la cual nunca puede la materia existir. En virtud de su naturaleza, meramente potencial y pasiva, su tendencia hacia la forma no puede ser un principio activo, sino únicamente una ordenación entitativa [42] , puesto que la materia, de suyo, no tiene existencia ni nada que sea acto. Tomás fue lógico al sentar su tesis de que Dios no podría crear la materia sin forma [43], porque tampoco él puede cambiar la esencia de las cosas. Lógico fue también al afirmar [44] con Aristóteles [45]: a la materia prima no le corresponde en modo alguno el «*agere*», sino únicamente el *pati*, «padecer», porque, de suyo, no es más que una potencia pasivamente posible. Puesto que la materia prima es en sí misma amorfa y está en potencia para toda forma, sigue también en potencia para otras formas cuando ya posee una forma [46]. De esta manera, la materia prima es también principio de la incesante transmutación de los cuerpos. Pero en esta

[39]Thomas, ib.

[40]«*De princ. nat.*» (27, 482).

[41]I *Phys.*, c. 9 (II, 260, 14); Thomas, *In I Phys.*, lect. 14.

[42]I *Phys.*, lect. 14. Erróneamente se ha sacado del siguiente principio: «*Materia est apta nata appetere formam et desiderare formam*» la conclusión: luego la materia posee, de suyo existencia y actividad propias. Santo Tomás se opone expresamente a esta interpretación, l. c. (22, 336). Vid. también III C.G., 69.

[43]I, 66, 1 ad 3; «*De ente et essentia*», c. 5.

[44]III C.G., 69.

[45]VII *Met.*, c. 1 (II, 564, 35); II «*Generat. et corrupt.*», c. 9 (II, 464, 11).

[46]«*Et quia sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, ideo est ei semper appetitus formae.*» «*In I Phys.*» lect. 14 (22, 336).

su potencialidad meramente pasiva está asimismo la razón de que ella no pueda darse a sí misma las formas. Aquí entra forzosamente en funciones un nuevo principio generador: la naturaleza -*φυσις*- como principio activo, como causa eficiente, naturalmente bajo la influencia de la causa final, causa de todas las causas. El fin que la causa eficiente pretende, movida por la causa final, es la generación del *compositum* -*συνολον*-, es decir, de una cosa particular [47]. Este compuesto o ser individual corpóreo consta de materia y forma o, como Sto. Tomás dice, del «*ex quo ad aliquid*» [48]. ¿Cómo es que la materia prima se encuentra como potencia en todo ser corpóreo producido? Pero, como potencia, no constituye ninguna nueva cosa actual, sino aquello que de su potencia es actualizado por la forma. Es decir, en cuanto que la naturaleza, actuando como causa eficiente sobre la materia prima, la ordena primeramente a una cosa individual determinada, produce de ella la nueva forma, que estaba en ella potencialmente y que, a su vez, actualiza al mismo tiempo una parte potencial de la materia prima. Por consiguiente, la materia y la forma de la cosa nueva se dan al mismo tiempo, más aún, inseparablemente unidas [49]. Ninguna de ellas tiene, en modo alguno, existencia antes que la otra. La explicación de Aristóteles es categórica: Las causas final y eficiente existen antes de lo engendrado; la materia y la forma, en cambio, se dan simultáneamente, puesto que en la bola de bronce no se da la forma de bola sin el bronce como materia. A lo sumo, podría pensarse de otro modo acerca del alma, como forma del cuerpo [50]. Así, pues, la naturaleza como causa eficiente -*το πολουν*- da al compuesto existencia actual [51], y en él, como en «otro tercero», produce simultáneamente la materia y la forma como principios constitutivos del compuesto y, por consiguiente, les da también toda actualidad física. Así se explica que el Estagirita pudiera decir: la materia y la forma no se engendran separadamente, sino únicamente en «otro tercero»: «*εν αλλω*» [52]. Con esto quedaba también dicho que ni la materia ni la forma pueden poseer separadamente actividad alguna. Ésta la tienen también únicamente en el «otro tercero», es decir, en el compuesto, en el todo, cuyos principios constitutivos son. Así, pues, el compuesto tiene en el

[47] «*Generatio non est nisi compositi proprie loquendo.*» «*De principiis naturae*» (27, 482); Aristóteles, I *Phys.*, c. 7 (II, 257, 38).

[48] Ib.

[49] IV *Phys.*, c. 3 (II, 287, 4).

[50] XI *Met.*, c. 3 (II, 601, 40-46).

[51] II «*Generat. et corrupt.*» c. 9 (II, 464, 5). Siempre que de algo potencial debe surgir una cosa actual, se da por supuesta la causa eficiente, que produce la existencia. Vid. VII *Met.*, c. 6 (II, 563, 16); Thomas, «*In I Phys.*», lect. 14; en «*De principiis naturae*» (27, 484) explica Sto. Tomás breve pero sustanciosamente, la actuación conjunta de las cuatro causas de la generación.

[52] XI *Met.*, c. 3 (II, 601, 17); VI *Met.*, c. 8 (II, 545-46, 1).

proceso generativo aristotélico importancia central.

II.- La materia prima, ser meramente real-posible

El entender mal una cosa es, con frecuencia, causa de grandes divergencias de opinión. Algunos se imaginan la materia prima aristotélica como algo aislado y separado del ser corpóreo existente, algo, de lo cual, como de un primer sujeto, surgen todos los seres corpóreos y en lo cual se disuelven nuevamente. De este modo sería, en realidad, imposible e inconcebible una materia prima puramente potencial, porque lo potencial sólo existe en algo actual. Otros, en cambio, confunden la materia prima con aquello que, actualizado en ella por la forma, constituye la nueva cosa engendrada como parte consubstancial de la misma. Todo esto es erróneo desde el punto de vista aristotélico. La materia prima, como ser pasivo-potencial, se encuentra en todo ser corpóreo actualmente existente, como razón fundamental de su mutabilidad corpórea. Nunca pasa como tal a la nueva parte integrante actualizada por el ser corpóreo; de lo contrario, ya no sería potencial ni, por consiguiente, capaz de recibir nuevas formas. Por tanto, al hablar aquí de la materia prima como ser meramente real-potencial, por tal entendemos una disposición real en cualquier ser corpóreo actual, la cual, sin embargo, en cuanto tal, no posee nada actual, sino ser meramente potencial y, por consiguiente, está en potencia para recibir cualquiera forma nueva.

La polémica sobre la naturaleza meramente potencial de la materia prima es, como sabemos, antigua. Ya antes hemos hecho referencia sobre el particular a los platónicos y agustinianos. Influidos por el *Timeo* de Platón y por la revelación cristiana de la creación, no fueron capaces de llegar a la mera potencialidad de la materia prima. No obstante, el problema siguió siendo en ellos, por lo que hace a su importancia, más bien inconsciente, por lo menos hasta Duns Escoto. Pero el que defendió la relativa actualidad de la materia prima con plena advertencia y gran ingenio, fundando con ello escuela para mucho tiempo, fue Francisco Suárez [53].

Para ser exactos y absolutamente objetivos, haremos previamente una observación. Suárez sabe muy bien, y lo dice expresamente, que todos los filósofos hablan, casi pudiera decirse unánimemente, de una pura potencialidad de la materia prima [54]. Teniendo esto prudentemente en cuenta, también

[53] Tampoco esta polémica contra Suárez ha sido «buscada» por mí. Pero, al negar al tomismo auténtico la tesis de la pura potencialidad de la materia prima, la cual fue combatida por Suárez, quedaba abierta la polémica. Por lo demás, aquí me encuentro en el mismo terreno que los más destacados representantes de la Compañía de Jesús desde el renacimiento leonino.

[54] «*Disp. Met.*», disp. 13, sect. 5, n. 1 (Ed. Vivès, t. 25).

él habla de una pura *potentia materiae*, y, por cierto, en un sentido doble. La materia prima es puramente potencial en relación con Dios, primera causa eficiente, que también a ella le ha dado el ser [55]. Asimismo, puede hablarse de la materia como mera potencia en su relación con la forma substancial -*actus formalis*-, la cual es capaz de recibir en la generación diversidad infinita, considerándose entonces la materia como *potentia objectiva* [56]. Aquí es puramente potencial, en cuanto que en sí no contiene nada de las formas que puede recibir, considerada como una relación transcendental hacia ellas, puesto que la materia existe para las formas [57]. Sólo cuando recibe una forma substancial pasa definitivamente a una «especie» determinada en la naturaleza física, y llega a ser una substancia completa, perfecta [58]. Totalmente diversa es la situación cuando se trata de la materia primera por sí y en sí, «*per se et in se*» [59]. Así entendida, la materia prima posee de suyo actualidad, el acto llamado entitativo o también «metafísico» [60]. Se distingue de la forma como *res a re*: «*Distinguitur ergo materia a forma tanquam res a re*» [61] y, aún cuando la materia esté ordenada siempre a la forma, ya es en sí y por sí algo actual-substancial [62], que, en medio de todos los cambios de forma, permanece siempre lo mismo [63]. Posee, de suyo, su propia existencia [64] y esencia [65] diversas de la forma, las cuales, según Suárez, naturalmente, no son realmente diversas entre sí [66]. Los motivos que impulsaron a Suárez hacia esta concepción serán mencionados más tarde con mayor exactitud. Suárez mismo consideró su concepción como aristotélica [67]. L. Mahieu, el docto Profesor de Lila, que tan bien ha estudiado a Suárez, la califica de negación de una de las más fundamentales tesis del aristotelismo, a pesar de que Suárez guarde en ella los términos de la escuela peripatética [68]. Esto nos

[55]Ib., Sect. 4, n. 15.

[56]Ib., 5, n. 4; sect. 4, n. 11.

[57]Ib., sect. 5, n. 11; sect. 4, n. 11.

[58]Sect. 4, n. 12. Para Suárez no es lo mismo decir: la materia es «pura potencia», que decir: está «en pura potencia». Lo primero es exacto -con relación a la forma-; lo segundo no es exacto, si con ello se le niega toda actualidad. (Ib., sect. 5, n. 12).

[59]Ib., sect. 4, n. 13.

[60]Ib., sec. 5, n. 9.

[61]Ib., sect. 4, n. 4.

[62]Ib.

[63]Ib., n. 11.

[64]«*Ex illo autem evidenter sequitur materiam, sicut habet entitatem essentiae actualem, distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacumque forma.*» Ib., n. 13.

[65]Ib., n. 12.

[66]Ib., n. 13.

[67]Ib., sect. 5, n. 13.

[68]«*Il est aisé de voir que Suárez garde ici les termes reçus dans l'école péripatéticienne,*

mueve a decir ya aquí por lo menos unas palabras -después lo haremos más detenidamente- sobre la posición de Aristóteles con relación a la concepción suareziana. Ambos, Aristóteles y Suárez, se contradicen precisamente en el punto esencial. Para Suárez, la materia prima, en cuanto que es sujeto no engendrado y permanente de las mutaciones, es algo actual, con esencia y existencia propias, aunque relativas [69]. Según Aristóteles, la materia primera, precisamente en cuanto que permanece inmutable en todas las mutaciones, es potencial: «*κατα δυναμιν*» [70]. Por otra parte, según Suárez, la materia prima es *de se et in se* actual. Para Aristóteles, la materia prima en cuanto tal es pasiva: «*η δυλη η υλη παθητικον*» [71]. A mi juicio, esta manifiesta contradicción es muy significativa. Más adelante volveremos sobre ello.

Santo Tomás defiende la pura potencialidad de la materia prima, casi pudiéramos decir con cierto apasionamiento. Al parecer, esta tesis fue una de las condenadas por el Primado de Inglaterra, Kilwardby, O.P., el 18 de marzo de 1277 [72]. Las manifestaciones expresas del Aquinate: «*La materia recibe de la forma todo ser actual*» [73] y: «*La materia es meramente potencia*» [74] o «*per se no es más que potencia*» [75] o, finalmente: la materia es «pura potencia» [76], están en directa contradicción con la posición suareziana. Pero donde con más rigor se expresa Tomás es al explicar que la materia prima no tiene propiamente ninguna esencia [77], sino que la potencia misma es su esencia: «*Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma, et ideo ipsa potentia est ipsa essentia ejus*» [78]. La oposición entre Sto. Tomás y Suárez ha sido reconocida también por Farges [79]. El mismo Suárez cita a Sto. Tomás entre los adeptos de la pura potencialidad, aunque luego vuelve a interpretarlo en su propio sentido [80].

---

mail qu'il rejette une des thèses les plus fondamentales du système.» «*François Suárez, sa philosophie.*» París, 1921, p. 282.

[69]Ib., sect. 5, n. 9 y 13.

[70]«*ως δε κατα δυναμιν ου καθαυτο, αλλ αφθαρτον και αγενητον αναγκη ειναι*» I *Phys.*, c. 9 (II, 260, 19).

[71]I «*Generat. et corrupt.*» c. 7 (II, 447, 34); X *Met.*, 2 (II, 586, 20); XII *Met.*, 3 (II, 614, 41); VIII *Met.*, 8 (II, 570, 36).

[72]La tesis que el gran adversario del Aquinate condenó, decía: «*quod nulla potentia activa est in materia.*» Vid. *Chart. Univ. Paris.* I, n. 474.

[73]«*Inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam.*» «*De principiis naturae*» (27, 484).

[74]«*Est solum in potentia.*» Ib. (482); idem I, 55, 2; I, 66, 1 ad 3.

[75]«*Cum de se sit potentia tantum.*» «*In VII Met.*», lect. 2.

[76]I C.G., 17.

[77] *Verit.*, 3, 5.

[78]«*De Anima*», a. 12 ad 12; idem I, 76, 1 ad 2.

[79]«*Matière et forme*» París, 1892, p. 158-59.

[80]Ib., sect. 4, n. 6.

Con esto pasamos ya a la fundamentación de la pura potencialidad real de la materia prima.

1.- Como punto de partida para esta fundamentación, nos sirven las razones que Suárez aduce en pro de la actualidad de la materia prima. Acaso sean ellas quienes de modo más convincente ilustren su concepto del ser potencial en general. En las dos tesis, planteadas separadamente, primero: *la materia prima posee en sí y por sí una esencia actual propia* [81], y segundo: *la materia prima tiene una existencia actual especial* [82] -la diversidad de ambas no es real, según Suárez [83]-; todos los argumentos van a parar a un supuesto eminentemente antiaristotélico, a saber: sólo es real lo que es actual, y todo devenir, sobre todo el substancial, no es más que una composición de partes integrantes ya actuales, que, por medio de una relación potencial trascendental, se ordenan a un nuevo ser. Toda la demostración de Suárez confirma esto. Para él no existe en absoluto el ser real-potencial como intermedio entre la «nada» y lo actual. Como quiera que la materia prima no puede ser considerada como «nada» [84], sino que ha sido creada por Dios, tiene que ser actual [85]. Puesto que es una perfección y una imagen de la perfección divina [86], más aún, el sujeto no engendrado e indestructible de toda generación [87], tiene que ser actual, tiene que poseer en sí, independientemente de la forma substancial, aun cuando esté ordenada a ella, una esencia y existencia propias y actuales, que, en realidad, son una misma cosa. Que todos estos argumentos, como afirman los aritotélicos, sólo demuestren la potencia real de la materia prima, niégalo Suárez rotundamente [88], pues, para él, la materia es *ens simplex* y la forma es, por su parte, asimismo, un *ens simplex*, que también posee en sí esencia y existencia propias [89]. Así tenemos las dos partes integrantes actualmente incompletas, de las cuales debe surgir el compuesto, lo engendrado. Cierto es que también Suárez habla de una potencia, es decir, de una potencia objetiva de la materia prima actual para recibir la

[81] Ib., n. 9 ss.

[82] Ib., n. 13 ss.

[83] Ib., n. 13.

[84] «*Materia... non est omnino nihil, alias generatio fieret ex nihilo; est ergo entitas actualis et existens.*» Ib., sect. 4, n. 13.

[85] Ib.

[86] «*Sed non potest intelligi perfectio sine actualitate aliqua.*» Sect. 2, n. 9. Según Sto. Tomás, también la potencia real es una perfección. «*De Malo*», 2, 2.

[87] Ib., sect. 5, n. 9; n. 13; n. 17.

[88] Sect. 4, n. 10. A pesar de todo, quiere hacer ver que su opinión está de acuerdo con Aristóteles. Sect. 5, n. 13.

[89] «*Materia essentialiter est entitas simplex sicut et forma et ex utraque consurgit compositum.*» Sect. 4, n. 9. «*Materiam per se esse ens*»; también esto debió enseñarlo Aristóteles. Sect. 5, n. 13.

forma substancial [90]. Pero esta potencia no es en Suárez sino una potencia lógica, pues jamás admite él una potencia real-pasiva [91]. Así tenemos como resultado: todo el nuevo ser substancial surge, según Suárez, únicamente de partes integrantes ya actuales.

De esta manera nos encontramos de nuevo ante aquella tremenda cuestión de la filosofía presocrática que Aristóteles creyó haber solucionado con la admisión del ser real-potencial. En otras palabras, necesariamente vuelve a adquirir validez el problema eleático: no hay absolutamente ningún devenir ni, por consiguiente, ninguna multiplicidad de las cosas, porque de la nada no deviene nada y de lo actual tampoco deviene nada nuevo, puesto que ya era. Ya Sto. Tomás censuró en este sentido a los adeptos de la materia actual [92]. Acerca de Suárez, particularmente, Mahieu ha hecho notar, con acierto, que no entendió el concepto aristotélico-tomista del ser potencial [93].

2.- En conexión inmediata con lo dicho, quisiéramos exponer aquí un reparo contra la materia prima actual, íntimamente relacionado con lo que antecede.

El monismo surgió del llamado ultrarrealismo de la primera Edad Media, porque sus adeptos se imaginaron la naturaleza de los conceptos universales como algo físico-actual-universal en las cosas particulares. Yo resumo mis reparos en la siguiente pregunta: Si la misma materia prima, no generada e inmutable, existe igualmente en todas las substancias corpóreas como principio actual-subsistente, física y actualmente, con esencia y existencia propias y actuales, ¿no se corre el peligro de un monismo parcial? Y no se diga que este mismo peligro amenaza también a la materia prima puramente potencial. De ninguna manera. La materia prima, puramente real-potencial, todavía no es, en cuanto tal, una substancia, sino únicamente en cuanto que, actualizada en el compuesto, puede llegar a serlo.

3.- Toda materia prima de alguna manera actual hace imposible un todo substancial compuesto de materia y forma, y, por consiguiente, un devenir substancial.

Con este principio, quisiéramos ahondar todavía más en la base de todo el problema.

La concepción platónica de la materia prima actual, con todos sus diversos matices, significaba ya, frente al aristotelismo, una revolución en la

---

[90] Ib., n. 14.

[91] Ib. sect. 4, n. 13; sect. 13, n. 8 ss. Suárez confundió el *ens realiter potentiale* con el *ens logice potentiale*, como hemos dicho antes y como lo demuestra también sect. 5, n. 17.

[92] I, 76, 4.

[93] «*Il n'a pas saisi la vraie notion aristotélicienne et thomiste de la puissance.*» «*François Suárez*», p. 282.

terminología. No sólo, más tarde, en Sto. Tomás [94], sino ya en el mismo Estagirita, la *forma substantialis*, como «acto primero»: «*πρωτη εντελεχεια*», daba a la materia prima, puramente potencial, el primer ser actual, y, con ello, el «ser en cuanto tal» -*esse simpliciter*- o «*primum esse*». Precisamente por esto, era la *forma substantialis* verdaderamente «*substantialis*», porque ella era, en efecto, la que constituía entitativamente una verdadera substancia, mientras que la materia por sí y la forma por sí sólo eran denominadas substancias en orden al compuesto, en el cual podían -*potentia*- llegar a ser coprincipios actuales. Con la aceptación de la materia actual se echaba abajo toda esta terminología.

Pero lo cierto es que con esto se multiplicaban también las dificultades para una unidad substancial de materia y forma. Y los adeptos de semejante teoría advirtieron perfectamente esta dificultad. Si la materia prima era ya en sí algo físico-actual y, por cierto, substancial -cosa que todos ellos admitían-, ¿cómo unir entonces en el *compositum* dos substancias actuales, de manera que formaran una substancia única? La única posibilidad de unir, a pesar de todo, la materia y la forma en una tercera substancia unificada, parecía estar en la admisión de substancias actuales incompletas. La materia y la forma son substancias física y actualmente incompletas, que constituyen una substancia específica unificada. De esta manera resulta posible una *unio per se* de dos substancias parciales, actualmente físicas. Consideramos este postulado como insostenible e inútil al mismo tiempo; en otras palabras, opinamos que no hay substancias actual y físicamente incompletas como tales, y que una *unio per se* entre substancias actuales, sean de la especie que sean, no se da absolutamente nunca.

1.- Una substancia actual-incompleta en el orden físico, repugna, a nuestro parecer, al concepto mismo de substancia. Según Suárez, y también según los otros, la materia prima ha de posee en sí un ser substancial físico-actual, el cual, no obstante, ha de depender, a su vez, de la forma específica. ¿Es esto posible? Ciertamente, también nosotros hablamos de substancias incompletas, incluso en un sentido doble: en orden a la subsistencia y en orden a la especie -*ratione substantialitatis et ratione speciei*-. Pero éstas se relacionan siempre entre sí como potencia y acto, no como acto y acto. Así, pues, el punto de gravedad está en lo «substancial-actual». El alma humana es, ciertamente, una substancia actual-incompleta *ratione speciei*. Pero, en cuanto a su «*substare*», es decir, *ratione substantiae*, es una substancia completa. Y ahora esta pregunta: en la materia prima actual, que ya tiene en sí el «*substare*» actual y físico, incluso con esencia y existencia físicas propias, las cuales nunca parecen ni cambian al cambiar las formas, ¿puede el mismo

[94] Vid. I, 76, 4; II V.G. 71; «*De Anima*», a. 9; «*De spirit. creat.*», a. 3.

substare de la misma materia prima depender todavía de las variables formas substanciales? [95] Si no puede, entonces la materia prima actual-física no es una substancia incompleta, sino una substancia completa *ratione substantialitatis*. Sería, en efecto, cosa extraña que la misma materia prima pudiera, al mismo tiempo, tener en sí y no tener en sí el mismo *substare* físico; no lo tendrá en sí si lo tiene dependiendo de la forma. Aquí puede aplicarse, al concepto indivisible de la substancia, lo que no admite «*magis*» ni «*minus*». También andan, a nuestro parecer, completamente errados los adeptos de la materia actual, al atribuir a ésta una existencia actual incompleta. La existencia, como Gredt ha dicho muy bien [96], sólo se añade como última realidad a la cosa total, plenamente desarrollada en su devenir, y, como realidad indivisible, da, en primer lugar, al todo y en el todo a las partes, el ser actual, independiente y efecto de una causa externa. Todo el proceso de las cosas naturales en su devenir confirma esta concepción aristotélica.

2.- Ya se conciba la materia prima como substancia completa o como substancia incompleta, en cualquiera de los dos casos es ella un obstáculo insuperable para la constitución de una substancia única, a base de materia y forma, para una *unio per se* en el compuesto, y, por consiguiente, también para la generación substancial en general, porque, si no surge una nueva substancia actual de algo actualmente inexistente, no se da, precisamente, un devenir substancial, ni generación, ni corrupción. ¿Cómo se han de unir dos substancias actuales en una nueva y única substancia? Todo acto, en cuanto tal, es principio de la unidad, y puesto que aquí, como conceden los adversarios [97], se trata del ser substancial-actual, el acto de la materia prima, como principio de la unidad, tiene que constituir ya a la materia prima, separadamente, en una substancia unificada, a la cual se añade luego la forma substancial como nuevo y segundo acto, para formar entonces de ambas el tercer «nuevo ser» unificado. Suárez hace referencia a la dificultad [98]. Con todo, según él, de dos substancias incompletas, de las cuales la una está ordenada a la otra, puede producirse un *unum per se*. Pero, en realidad, dos substancias actuales, aun cuando sean incompletas, permanecen siempre en el compuesto como dos actos substancialmente diversos, y, por consiguiente,

[95] De la materia prima dice Suárez: «*Nam materia prima rerum generabilium... essentialiter est constituta in aliqua ultima specie materiae, quam retinet sub omni forma, nec variare illam potest.*» Ib. sect. 3, n. 18. Y en otro pasaje: «*Materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae.*» (Sect. 4, n. 9). Y en otro lugar: «*Materia prima etiam habet in se et per se... actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma.*» Ib., n. 13.

[96] *Elementa*, n. 259.

[97] Suárez, ib., sect. 4, n. 4.

[98] Ib., sect. 5, n. 17. Aquí parece oponer nuevamente lo potencial, considerándolo como «nada», a lo actual.

siguen siendo dos unidades substanciales diversas que, por ser dos, nunca pueden ser una, y, por tanto, nunca pueden constituir algo actualmente uno, ni llegar a una *unio per se*. Así, pues, el antiguo Maestro de Estagira parece haber tenido indiscutiblemente razón, cuando dijo: Es imposible que lo que actualmente es dos, llegue a ser actualmente uno [99]. También en este punto encontró recta interpretación únicamente en Sto. Tomás, cuando dice: «*Ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter*» [100].

Así, pues, de la consideración de la materia prima como pura potencia depende la posibilidad y realidad del devenir substancial, y, al mismo tiempo, de la multiplicidad substancial de las cosas, y, con ello, la posibilidad de la ciencia humana misma. Sólo la doctrina del acto y la potencia, desarrollada hasta sus últimas consecuencias, puede resolver también este problema en sentido afirmativo.

[99] VI *Met.*, 13 (II, 553, 42).

[100] «*De spirit. creat.*», a. 3; «*De Anima*», a. 11; II C.G., 56; I, 76, 4 ad 4.

9.12. El principio de individuación tomista

Estrechamente unido con la cuestión anterior sobre la potencialidad de la materia prima, puesto que la sigue inmediatamente, está el problema del principio de individuación tomista. Con esto llegamos a una antigua polémica, que precisamente en los últimos años, y, por cierto, relacionada con la doctrina del acto y la potencia, se ha recrudecido nuevamente [1]. Del hecho de que, en este punto, ni siquiera entre los tomistas haya reinado siempre la concordia de opiniones, han sacado los adversarios, como fácilmente puede comprenderse, notables ventajas [2]. Pero también en esta cuestión se ha producido, a partir de León XIII, una poderosa corriente en favor del tomismo riguroso.

Sto. Tomás, siguiendo en esto muy de cerca a Aristóteles, designó como tal principio para los seres corpóreos a la materia prima en su ordenación trascendental al nuevo individuo, determinado espacial y temporalmente. Esta es la célebre «*materia quantitate signata*», como principio de individuación.

Haciendo, en primer lugar, un breve esbozo histórico sobre el desarrollo de tan discutida cuestión [3], explicaremos, en segundo término, el concepto del principio de individuación tomista y las razones en que se apoya.

I.- Datos históricos

Desde Aristóteles hasta el siglo XIII

Como el título de este apartado indica, no pretendemos escribir aquí «la historia» del principio de individuación. Esta no puede ser escrita todavía, porque aún están por hacer las necesarias investigaciones. Lo que aquí nos proponemos hacer es una exposición, breve y muy a grandes rasgos, del desarrollo histórico del problema, en sus puntos principales, hasta Sto. Tomás, y, pasando por éste, hasta Suárez, que se presentó abiertamente como adversario de la solución tomista y la combatió de la manera más dura.

Así, pues, dejaremos a un lado a los escolásticos modernos y sus actitudes frente a la cuestión, múltiplemente diversas. Solamente diremos que, entre ellos, siguiendo el ejemplo de Juan de Sto. Tomás, O.P., que ejerció una gran influencia, así como el Cardenal Cayetano, se cuentan como notables defensores de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino figuras tan destacadas como M.

[1] Vid. Fuetscher, «*Akt und Potenz*», p. 203 ss.

[2] Vid. Dr. Glossner, «*Die lehre des hl. Thomas und seiner Schule von Prinzip der Individuation*» *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, t. I (1886), p. 40-112, 176-195, 309-340, 466-524.

[3] Vid. Dr. J. Assenmacher, «*Die Geschichte des Individuationsprinzips.*» (Forschungen zur Gesch. d. Phil., u. d. Pädagog., t. I, cuad. 2. Leipzig, 1926).

Glossner, J. Gredt, O.S.B.; Virgilio Grimmich, O.S.B.; los Cardenales Lorenzelli y Mercier, De Maria, S.J.; Tilmann Pesch, S.J.; Goudin, O.P.; Zigliara, O.P., y González, O.P. Puede que sea interesante añadir todavía aquí que, entre nuestros filósofos, los que más decididamente abrazan la solución tomista son aquellos que tienen o han tenido mayores simpatías por las ciencias naturales. Así, Tilmann Pesch, S.J., en sus «*Grosse Welträtsel*» (Grandes enigmas del mundo), no tiene en cuenta, al tratar del principio de individuación, más solución que la tomista [4].

Como la mayor parte de los grandes problemas filosóficos, también la cuestión de que estamos tratando se remonta, en el desarrollo histórico de su devenir científico, hasta el gran Estagirita, Aristóteles. Sus indicaciones sobre el principio de individuación, casi insignificantes en sí, tuvieron para el ulterior desarrollo de la cuestión una importancia insospechada.

Siempre que Aristóteles toca este problema lo hace en relación con el de la unidad y multiplicidad de las cosas. Con razón, porque la individuación consiste en una unidad indivisible e imparticipable: en «ser algo determinado», y, a su vez, crea una multiplicidad de los individuos. Apoyándose en este pensamiento, hace el Estagirita indicaciones preciosas, para algunos incluso desconocidas, sobre el principio de individuación de los objetos, tanto espirituales como materiales.

a) En los objetos espirituales. En una larga exposición del capítulo sexto del séptimo libro de la Metafísica plantea Aristóteles la cuestión sobre la causa -*αιτιον*- de la unidad en general [5]: de la accidental, de la esencia, de la corpórea, de la incorpórea, de la metafísica y de la física, y, por consiguiente, también de la individual, puesto que habla expresamente de *το τοδε*, del «ser esto» [6], de materias «sensibles» [7] y de la materia «última» -*η εσχατη υλη*- [8]. Aquí es donde nos ofrece una conclusión para nosotros importante: en todos aquellos objetos que no tienen absolutamente ninguna materia, ni general ni física, es decir, que no están en modo alguno compuesto de materia y forma, es imposible buscar una causa de su unidad, puesto que son de suyo, sin más, seres unos [9]. Así se aplica el principio, y Aristóteles lo expresa claramente: todo lo que no tiene materia es por sí mismo algo absolutamente uno [10]. Por consiguiente, en los objetos espirituales, la razón de su unidad está en su simplicidad. Aquí, evidentemente, encontró Sto. Tomás la base aristotélica

[4] «*Die grossen Welträtsel*». *Philofophie der Natur* (3ªed., 1907), n. 337.
[5] VII *Met.*, c. 6; Did. II, 562, 41-563, 48 (E. Berlín, 1045).
[6] Did. II, 563, 25.
[7] Ib., 21.
[8] Ib., 41.
[9] «*ευθυς οπερ εν τι εστιν εκαστον*» Ib., 23.
[10] «*Οσα δε μη εχει υλην παντα απλω οπερ εν τι*» Ib., 47.

para su principio de individuación en las substancias espirituales [11].

b) Para los objetos materiales, el mismo Estagirita ofrece ya una solución del principio de individuación totalmente diversa. Como quiera que los seres corpóreos están compuestos de materia y forma, y, por tanto, de potencia y acto, se puede buscar, al mismo tiempo que su causa eficiente, la causa de su unidad [12], aun cuando la materia y la forma constituyan un todo uno. Y aquí designa en diversos pasajes, con claridad y decisión, a la materia como causa del individuo corpóreo. La razón y la causa de que los hombres, a pesar de la unidad de su naturaleza, se dividan en la multiplicidad de los individuos, de los cuales es uno Sócrates, está en la materia [13]. Lo masculino y lo femenino no se distinguen por su naturaleza -especie-, sino por la materia y por el cuerpo: «*εν τη υλη και τω σωματι*» [14]. La causa de lo que Calias considera como un individuo total -*εσκατον ατομον*- está en la materia [15].

También en I *De Coelo*, c. 9 [16], adopta Aristóteles una posición clara frente a nuestro problema. En todas las cosas de la Naturaleza y del arte sujetas a los sentidos hay que distinguir entre la forma de la cosa en sí y la forma en cuanto que está mezclada con la materia [17]. Así, existe una diferencia entre «este cielo» y el cielo en cuanto tal, porque el último es la especie y la forma, mientras que el primero es la forma o la esencia en la materia, por medio de la cual la esencia puede multiplicarse hasta el infinito dentro de una misma especie [18]. Así, pues, según el Estagirita, la multiplicación individual de una misma especie depende de la materia determinada. Así interpretó más tarde Alejandro de Hales aquel capítulo noveno [19]. Así lo interpretó también Sto. Tomás de Aquino, y, al hacerlo así, por «materia signata» no entiende sino la materia sensible, en cuanto que, *eo ipso*, posee una cuantidad determinada [20]. Si ciertos tomistas posteriores hubieran entendido la doctrina del Aquinate en su significado exacto, no habrían introducido ningún dualismo en el principio de individuación tomista.

Importancia fundamental para nuestra cuestión fue la que adquirió aquel pasaje aristotélico de IV *Met.*, c. 6, donde el Maestro contrapone cuatro unidades: la del individuo, la del género, la de la especie y la de la proporción. Mientras que la unidad del género se basa en la misma manera de

[11] Vid. Thomas «*In VIII Met.*», lect. 4 (Ed. Vivès, t. 25, p. 61-63).
[12] VII *Met.*, c. 6 (Did. II, 563, 16).
[13] XI *Met.*, c. 8 (Did. II, 608, 22).
[14] IV *Met.*, c. 9 (Did. II, 583, 50).
[15] Ib. (583, 37).
[16] I «*De Coelo*», c. 9 (Did. II, 380-81).
[17] Ib., 380, 47.
[18] Ib., 381, 10.
[19] *S. Th.*, l. I, P. II. Inquis. I, q. 2, c. 1 (tom. I, n. 337).
[20] «*In I De Coelo*», lect. 19 (Ed. Vivès, 23, 65 ss.).

predicación y la de la especie en la misma definición, la causa de la unidad individual radica en la misma materia numérica: «*αριθμω μεν ων η υλημια*». Así, pues, dice Aristóteles, tendremos también una multiplicidad de géneros, especies e individuos, según las diversas maneras de predicación, definiciones y materias numéricamente diversas [21]. También Sto. Tomás se apoyó más tarde en este pasaje clásico del Estagirita, al construir su teoría sobre el principio de individuación de los cuerpos: «*Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum*» [22].

Manlio Boecio (†525) fue quien introdujo en la primera Edad Media cristiana la mencionada concepción aristotélica del principio de individuación. Como suele hacerlo al tratar otras cuestiones, por ejemplo, la distinción real, también acerca de nuestro problema se expresa oscura y veladamente. Por lo demás, fue también precisamente él quien enredó una con otra las dos cuestiones afines, pero no idénticas, de la «distinción real» y del principio de individuación [23]. Conocida es su fórmula del «*quod est*» y «*esse*» de las cosas. Lo que principalmente quiere explicarnos al principio de su tratado «*De Trinitate*» es el «*quod est*» [24]. Lo que entiende por tal no es sino el «*suppositum*», es decir, la substancia individual completa o individuo. Con esto llegamos a la cuestión que aquí nos interesa.

Boecio quiere discutir aquí, ante todo, la cuestión acerca de la proporción que la «forma» guarda con el individuo, tanto en Dios como en la creatura. Los resultados de sus consideraciones son los siguientes:

a) En Dios, la substancia es forma pura, sin materia. Por eso Dios es, *eo ipso*, un «*quod est*» o individuo perfecto: «*Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est et id quod est*» [25]; es decir, individuo sin substancias parciales -*hoc et hoc*- y sin ser sujeto de accidentes [26]. La razón -de una causa no se puede, naturalmente, hablar aquí- está, por tanto, en su forma absolutamente inmaterial, y, por consiguiente, simple, subsistente en sí.

b) En las cosas de la Naturaleza, compuestas de materia y forma, el caso es totalmente diverso. En ellas, la forma no puede subsistir por sí sola, puesto

[21] IV *Met.*, c. 6 (II, 520, 30 ss.).
[22] «*In V Met.*», lect. 6 (Ed. Vivès, 24, p. 537).
[23] Vid. supra, p. 578 y ss.
[24] «*De Trinit.*», c. 2 (P.L. 64, 1250).
[25] Ib. (1250, B).
[26] «*Forma vero quae est sine materia non poterit esse subjectum nec vero inesse materiae.*» Ib. (1250, D).

que para ello necesita de la materia [27], y el todo o *suppositum* tiene que constar de partes que, de suyo y por sí solas, no serían una substancia completa o *quod est* [28]. También la causa de que tales cosas naturales sean portadoras de accidentes determinados está en la materia, a la cual está sometida la forma [29].

Por consiguiente, según Boecio, en las cosas de la naturaleza, la causa de la individualización, tanto de la forma como de las partes, y del todo y de los accidentes, está en la materia. Así interpretó también Sto. Tomás de Aquino al oscuro romano [30]. Por lo demás, ya en otro pasaje había hecho resaltar Boecio el papel de la materia como «multiplicadora» del ser corpóreo individual [31].

Siguió las ideas de Boecio en la primera Edad Media, aunque mucho más tarde, Gilberto Porretano (†1154), en su *Comentario* a *De Trinitate*, de Boecio [32] . También él es oscuro en toda su exposición. Podremos seguirle más fácilmente, si tenemos en cuenta que en nuestra cuestión sustituye la expresión «individualización» por el término «*concretio*». También en él Dios, por ser forma sin materia, es el ser perfecto, la substancia perfectísima, porque en él no son realmente diversos el «*quod est*» y el «*quo est*» [33]. También Gilberto procura distinguir exactamente, en las cosas creaturales, entre Dios, como causa eficiente creadora, y la causa de la individualización [34]. Pero lo que da a las cosas materiales su concreción es la materia, la cual determina también la recepción de determinados accidentes en un sujeto [35].

En el primer periodo de la Escolástica pocos fueron los filósofos, además de los citados, que en lo referente al principio de individuación siguieron caminos aristotélicos. Los más apenas se dieron cuenta de la importancia del problema; más aún, ni siquiera pensaron en él [36]. Otros, quizá siguiendo el

---

[27] Ib., B.

[28] «*Reliqua enim (praeter deum) non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, i. e. ex partibus suis; et est hoc atque hoc i. e. partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter.*» Ib. C.

[29] «*Nam quod caeterae formae subjectae accidentibus sint ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est sed eo quod materia ei subjecta est.*» Ib. D.

[30] «*In lib. Boëthii, De Trinit.*» q. 4, a. 2 (Ed. Vivès, 28, p. 518-19).

[31] «*Ideo materia eget unitate ad uniendum se et de sua natura habet multiplicari, dividi et spargi.*» «*De unitate et uno*» P.L. 63, 1075.

[32] «*Gilberti Porretae, Commentaria in lib. De Trinit.*», P.L. 64, 1256 ss.

[33] «*Similiter formarum alia nullius materiae, et ideo simplex, ut opificis essentia, qua ipse vere est. Neque enim ipsa ex multis essentiis constat neque illi in opifice adsunt aliqua, quorum opifex, vel ipsa esse, vel dici possint aliqua ratione materia.*» Ib., 1266, C.

[34] Ib., 1267, A; 1269, D.

[35] «*Quae enim concretione non simplicia sunt, videlicet corpora in motu sunt... unde unumquodque eorum aliquid est materia.*» Ib., 1267, B; 1269, C; A.

[36] Así parece haber sucedido también en Hugo de St. Víctor («*De Sacramentis chr. fidei*»,

espíritu de la época, se inclinaron más a la posición platónica, que vamos a exponer a continuación con más detalle.

Mucho más conscientemente se interesó por la cuestión, y, por cierto, en el sentido de la solución aristotélica, la filosofía árabe. Hablaremos, en primer término, de Avicenna (980-1037), el más grande de la escuela aristotélica. Cierto es que Suárez, aunque tímidamente, lo cuenta entre los «adeptos de la forma», es decir, entre los antiaristotélicos [37]. Pero, evidentemente, sin razón. Eisler [38], Prantl y Überweg-Geyer [39], lo incluyen acertadamente entre los aristotélicos. Las palabras «*individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae*» [40] así lo confirman. En otro pasaje es todavía más apodíctico [41]. La información más detallada sobre la posición de Avicenna se la debemos a M. Horten, autor de la traducción directa de Ibn Sîna al alemán. Siguiendo fielmente a Aristóteles y a su propio antecesor Alfarabi (†950), distinguió Avicenna entre las substancias espirituales y las corpóreas. Los espíritus puros son en sí formas simples y subsistentes, y, por consiguiente, tienen la razón de su individuación en su propia substancia. Cada una de estas formas constituye una especie individual. En cambio, todas las substancias corpóreas tienen la causa de su individuación en la materia, la cual, con su extensión espacial, divide la especie en individuos [42]. También el alma humana es individualizada por el cuerpo [43]. Averroes (†1198), el más grande entre los filósofos árabes de Occidente, puso, asimismo, el principio de individuación en la materia [44], pero con una notable exageración que caracteriza su tendencia monista. Para él, la materia es, sencillamente, el único principio de individuación, de manera que los seres puramente espirituales, incluso Dios, no son en modo alguno substancias individuales [45]. Más tarde se ha tratado, incluso, con notable ingenuidad, de hacer pasar este error como propio también de Sto. Tomás. Siguió posteriormente las huellas de Averroes el averroísmo

---

l. I. P. V., c. 7 y c. 12. P.L. 176, 249 y 251), y en Ricardo de St. Víctor («*de Trinit.*» l. IV, c. 24. P.L. 196, 946). Solamente hablan de la individuación y singularidad, pero no de la razón de las mismas.

[37] «*Disp. Met.*», disp. V, sect. 4, 1 (Ed. Vivès, 25, 175).

[38] «*Wörterbuch d. phil. Begr.*», «Individuation» (1910).

[39] «*Grundriss d. Gesch. d. Phil.*» II (1928), p. 309.

[40] «*In Met.*», XI, 1.

[41] «*Cum enim materia sola sit principium individuationis et nihil sit singulare nisi materia vel per materiam... omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa*», citado por Prantl, *gesch. d. Log.*, III, 97.

[42] Vid. Horten, «*Die Metaphysik Avicennas*» (halle, 1907), p. 303 ss. y 284 ss.; el mismo: «*Die Hauptlehre des Averroës*» (Bonn, 1913). Vorwort, página XII.

[43] Horten, «*Metap. Av.*» p. 301.

[44] Horten, «*Die Hauptl. d. Averroës*», p. 30; p. 274-76.

[45] Ib., Vorwort, p. XII

latino de Sigerio de Brabante (†1282) y de Pedro d'Abano (†1315) [46].

No creo que el judío Moisés Maimónides (1135-1204), conocido como aristotélico entusiasta, haya tomado conscientemente posición frente a nuestro problema. No obstante, su tesis de que la causa de la gran diferencia individual entre los diversos hombres en el terreno moral está en el temperamento y en la materia y en los accidentes, que se añaden a la forma específica, podría indicar un influjo del pensamiento aristotélico [47]. De Ibn Gebirol -otro judío-, a quien los escolásticos llamaron Avicebrón, hablaremos todavía más adelante.

En el siglo XIII

Estaba reservado al gran siglo XIII el adoptar, en general, una posición auténticamente consciente con relación a nuestro problema. Y si la diversidad de opiniones puede ser considerada como una prueba de interés, el siglo XIII lo tuvo muy grande. Cierto es que las noticias contemporáneas sobre esta diversidad de opiniones son con frecuencia inexactas y confusas, y los datos sobre los iniciadores y adeptos de las opiniones, muy vagos. Se separa lo que debiera andar unido, y se une lo que debiera estar separado. Así, por ejemplo, Duns Escoto (†1308), en su Oxoniense, ciertamente auténtica, consagró siete cuestiones solamente a la crítica de opiniones erróneas sobre el principio de individuación [48]. En ellas divide la opinión aristotélica de la *materia signata quantitate* en dos opiniones diversas y separadas: una, aquella cuyos defensores ponen la causa de la individuación en la materia; la otra, aquella cuyos adeptos la ponen en la cantidad, es decir, en el accidente [49]. Según Escoto, defendieron esta última posición Boecio, S. Juan Damasceno y Avicenna [50]. Así, pues, nos vemos obligados a tomar nuestros datos, siempre que nos sea posible, de las obras originales de los diversos escolásticos, y, al hacerlo, sólo tendremos en cuenta posiciones fundamentales.

1.- De una opinión nos ha transmitido Escoto noticias a las que sin duda podemos dar crédito, puesto que se trata, manifiestamente, de un cohermano contemporáneo del Doctor Subtilis, del que afirma Escoto que era representante de esta opinión. Según las noticias de Escoto, ya por entonces un

[46] Vid. Assenmacher, «*Die Geschichte des Individuationsprinzips*», páginas 29-30.

[47] «*Propter magnam autem varietatem compositionis istius speciei... maxima quoque inter individua ejus est differentia, ita ut nequeant vel duo inveniri homines qui eisdem moribus sint praediti... Causa hujus diversitatis est temperamenti, materiae et accidentium, quae formam sequuntur, diversitas.*» «*Doctor Perplexorum*» P. II, c. 40 (ed. Basil. 1629, p. 304).

[48] II *Oxon.*, d. 3, q. 1-7.

[49] Vid. ib., q. 4 y q. 5.

[50] Ib., q. 4.

tal Frater Adam sostenía el punto de vista de los posteriores singularistas ocamistas, es decir, la tesis siguiente: En el mundo real sólo existen «cosas singulares», y, por consiguiente, toda substancia material, es, de suyo, individual: «*materialis substantia ex se est singularis*». Por tanto, no es necesario buscar una razón especial para la individuación [51]. Ingeniosamente contesta Escoto a esta opinión con la observación siguiente: Si la Naturaleza en lo singular no es de algún modo universal, sino únicamente singular, entonces no hay absolutamente ningún universal con fundamento real, y la ciencia carece de toda base [52].

2.- Mencionemos ya aquí también la opinión de aquellos que ponían la razón de la individuación en la existencia, y a quienes por eso llamamos existencialistas. Entre los empíricos modernos es conocida esta solución. John Locke (†1704) la hizo suya, como es notorio, al decir que «*la existencia misma, la cual se da concretamente a una cosa para un tiempo y un lugar determinados, en cuanto que estas dos cosas no pueden atribuirse a la especie en sí misma*», constituye el principio de individuación [53]. Pero ya Francisco Suárez (†1617) combate a los existencialistas, y antes que él lo hizo Duns Escoto, de manera que ya tuvo que haberlos en el siglo XIII. Suárez consideraba esta opinión como abandonada ya en su época: «*ab omnibus rejicitur ut omnino falsa*» [54]. Duns Escoto los combate, en parte, con argumentos que sólo para él tienen validez; pero con toda razón hace esta contra-pregunta: Si la existencia produce la individuación, ¿de dónde tiene ella su propia individualidad?: «*eadem quaestio est de existentia, quo et unde contrahitur, ut sic haec quae est*» [55]. Bástenos añadir aquí que entre la teoría existencial de los modernos empíricos y la de los antiguos escolásticos hay una notable diferencia. Locke y los suyos hablan sólo de una «existencia» en sentido puramente fenomenalista, es decir, sin naturalezas reales, meramente en el mundo espacial-temporal de los fenómenos.

3.- De todas las teorías del siglo XIII sobre el principio de individuación, la que con menos adeptos contó en la época siguiente fue, sin duda, la de Enrique de Gante (1217-1293). Pone el principio de individuación en una negación doble. Después de hacer una crítica un tanto maligna sobre la teoría de Tomás de Aquino, cuya opinión dice que ha sido en parte condenada por Esteban, Obispo de París, y que además tiene el inconveniente de ofrecer

[51] Ib., q. 1.

[52] En el mismo pasaje aduce Escoto siete razones contra esta opinión, y, en consonancia con su exagerado realismo, trata de fundamentar en las cosas un *universale actuale*, en lugar del *universale potentiale* de Aristóteles.

[53] Ess., II, ch. 27, §3.

[54] «*Disp. Met.*», disp. V, sect. 5, 2.

[55] II *Oxon.*, d. 3, q. 3.

soluciones diversas para las cosas espirituales y para las corpóreas [56], el de Gante sienta su propia tesis, que, a su juicio, tiene validez universal. No se puede negar a Enrique el mérito de haber distinguido clara y agudamente entre la causa eficiente y el principio de individuación [57]. Pero, según él, lo que constituye la última y auténtica razón de la individuación no es la esencia realizada de la cosa ni, por consiguiente, la forma o la materia, sino que ello está en la doble negación: α) que la esencia hacia dentro es absolutamente indivisible y, por tanto, excluye toda posibilidad de multiplicación y de todo otro ser, y β) que la esencia excluye, hacia fuera, toda identidad con otro ser [58]. Mucho más tarde rebatió Suárez la opinión de Enrique de Gante con la observación de que aquella negación doble suponía, sin embargo, algo positivo [59]. Mucho antes había rechazado fundamentalmente toda solución negativa Duns Escoto, que aduce seis argumentos contra Enrique: El principio de individuación sólo puede ser determinado por algo positivo interno, «*per aliquid positivum intrinsecum*», y añadía contundentemente: aquella indivisibilidad interna y externa de que habla Enrique, sería, de hecho, una perfección eminente y, por tanto, una *entitas*, es decir, algo muy positivo [60].

4.- En conexión con lo anterior, queremos esbozar aquí la posición del propio Doctor Subtilis. En realidad, Escoto se encuentra ya en el umbral que separa los siglos XIII del XIV (vivió de 1270-1308). Su *haecceitas* como principio de individuación le ha procurado fama, pero también agudas críticas. Algunos críticos anteriores, como Jeiler, Stöckl, Vacant y Pluzanski, opinaron que el término no era de Escoto mismo, sino de uno de sus discípulos. Esto no es verdad, como han demostrado Mausbach, Erdmann, Prantl y Minges. La «*haecceitas*» es de Escoto mismo. Cierto es que la expresión no se encuentra en la Oxoniense, pero sí en los *Reportata Parisiensia* [61], en las *Quaestiones*

[56] «*Unde et inter erroneos articulos nuper ab Episcopo Parisiensium damnatos est illa positio... quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia.*» *Quodl.* II, q. 8, J. Esta era una tesis tomista que Esteban Tempier había condenado en 1277.

[57] *Quodl.*, V, q. 8, 16.

[58] «*Et est dicendum quod aliquid extra intentionem formae concomitans ejus productionem vel per agens vel per materiam vel per utrumque. Quare cum super naturam rei factae concomitans ipsam ex sua productione non potest esse aliquid possitivum et absolutum... Oportet igitur quod sit conditio negativa... Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem et ab extra omnem identitatem.*» *Quodl.*, V, q. 8, 16.

[59] «*Disp. V Met.*», sect. 5, 8.

[60] II *Oxon.*, d. 3, q. 2.

[61] II, d. 12, q. 5, n. 1, 8; 13, 14.

subtilissimae Metaphysicorum [62], y en *I. Anal. Post.* hasta cuatro veces [63].

¿Qué entendía Escoto por su *haecceitas*? En términos generales, podemos describirla como aquella última realidad en la escala de las formalidades, que da a la naturaleza específica de la cosa, de suyo indiferente y común, su «ser esto», es decir, la individualidad. Como explicación, veamos lo siguiente:

a) En consonancia con su formalismo, Escoto considera la esencia específica de toda cosa realmente existente, lo mismo en lo que se refiere a sus partes quiditativas -materia y forma- que en lo que afecta al todo, como indiferentes en sí, y, por tanto, en potencia con relación a éste o al otro individuo. Sólo por medio de su unión con la *haecceitas* se convierte en ésta o aquélla. Por consiguiente, la *haecceitas* en la cosa existente no es ni la materia ni la forma, ni la esencia total constituida por la materia y la forma, sino la última realidad que se le añade, y a la que luego pertenece exclusivamente la esencia indiferente en sí: «*Et si quaeras quae est ista entitas individualis, a quo sumitur differentia individualis? Estne materia vel forma vel compositum? Respondeo: omnis entitas quidditativa sive partialis sive totalis alicujus generis est de se indifferens ut entitas quidditativa, ad hanc entitatem et illam... ergo ista entitas (individualis) non est materia, vel forma nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis quod est materia, vel forma vel quod est compositum*» [64].

b) ¿Se puede determinar con más exactitud la relación entre naturaleza específica y la «*haecceitas*»? En todo caso, entre ambas existe una diferencia. Pero, ¿en qué consiste tal diferencia? Que hay diferencia, está fuera de toda duda, puesto que la materia y la forma y toda la esencia específica que surge de ambas siguen siendo también en el individuo, de suyo, en cuanto al orden del ser, antes que la «*haecceitas*», que, sólo añadiéndose a ellas, incorpora la esencia específica a éste o aquel individuo: «*ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam*» [65]. Escoto llama a la diferencia entre naturaleza específica y *haecceitas* una *distinctio formalis*, pero no *realis*. Esto, partiendo de sus principios, es completamente lógico. Hablando en términos tomistas, entre dos realidades diversas hay una distinción real; por tanto, también la hay en la teoría escotista entre la naturaleza específica de la cosa y la «*realitas*». Según Escoto, y también según Suárez, la distinción real sólo se da entre dos realidades separables, es decir, entre «*res*» y «*res*», lo cual no sucede en el caso de la naturaleza específica y

[62] L. VII, d. 13: «*Quia si nulla unitas realis naturae est minor haecceitate, nec unitas realis suppositi est minor.*»

[63] I *Anal. Post.*, q. 36. Vid. überweg-Geyer, p. 512.

[64] II *Oxon.*, d. 3, q. 6. Además, II *Report.* d. 12, q. 8; III *Oxon.*, d. 22, q. únic.

[65] II *Oxon.*, d. 3, q. 1.

la *haecceitas* [66].

A la solución escotista, por el hecho de que la naturaleza específica permanece indiferente en sí también en el individuo, se ha reprochado desde antiguo que su principio de individuación no comprende el ser interno y substancial del individuo; en otras palabras, que su *haecceitas* es meramente algo añadido desde fuera. Escoto mismo no hubiera concedido, ciertamente, esto [67].

La solución dada por él al problema radicaba en su doctrina de los universales, según la cual, las esencias universales existen en las cosas singulares no sólo potencial, sino también actualmente. Se trata aquí de una confusión del *universale metaphysicum actuale* con el *potentiale*. Contra esta concepción del Doctor Subtilis abrirá más tarde el fuego de la lucha, sin miramiento alguno, Guillermo de Ockham.

5.- Puede hablarse de una posición paralelística frente a nuestro problema en Rogerio Bacon (1214-1294). Habiendo bebido en la *Fons Vitae* del judío Ibn Gebirol -Avicebrón- (†1080), pone como base de las cosas naturales una doble serie de materias y formas, que, descendiendo de lo más general a lo menos general [68], constituyen al individuo en la unión de esta materia con esta forma: «*Et ideo principi propria ingredientia essentiam individui faciunt ipsum, ut haec anima et hoc corpus faciunt hunc hominem*» [69]. Evidentemente, Bacon confunde la «individuación» con el «principio de individuación». Tenía que haber planteado aún esta cuestión: ¿por qué este cuerpo es este cuerpo, esta alma es esta alma y esta naturaleza singular es esta naturaleza singular? No comprendió en absoluto el problema metafísico, como han puesto de relieve tanto Höver [70], como Clemente Bäumker [71]. Así, era fácil afirmar, como afirmó Bacon, efectivamente, que la búsqueda de un principio de individuación es una gran necedad: «*stultitia magna*» [72].

6.- Hablar de una solución agustiniana de nuestro problema en el siglo XIII parece singularmente arriesgado. En primer lugar, no tenemos en este célebre siglo ninguna posición definida acerca del principio de individuación que pueda remontarse de algún modo al propio S. Agustín. El gran Aurelio no adoptó, que nosotros sepamos, ninguna actitud directa ni indirectamente

[66] «*Non possunt istae duae realitates esse res et res.*» Ib., q. 6.

[67] Lo que Escoto quiso decir en último término con su «*haecceitas*» no se ha explicado aún hasta el momento actual, como lo demuestra con toda evidencia la larga exposición de Assenmacher (l. c., 61-69).

[68] Vid. Hugo Höver, S.O. Cist., «*Roger Bacon Hylomorphismus*». Paderborn, 1912, p. 60-61.

[69] Vid. Cl. Bäumker, «*Roger Bacons Naturphilosophie*». Münster, 1916, p. 49.

[70] Ib., p. 175.

[71] Ib., p. 52.

[72] Vid. Höver, l. c., 168; Bäumker, l. c., p. 47.

frente a esta cuestión. En segundo término, de lo que dejamos expuesto sobre Enrique de Gante, Duns, Escoto y Rogerio Bacon, todos tres agustinianos, se deduce claramente que los agustinianos del siglo XIII no estaban en modo alguno acordes en cuanto a la solución del problema que nos ocupa. Incluso la misma afirmación de Gilson y de los meritísimos editores de Quaracchi [73], según los cuales, la escuela franciscana entera puso el principio de individuación en la materia y la forma, adquiere un carácter problemático, si tenemos en cuenta que no sólo Duns Escoto solucionó la cuestión de otra manera, sino que también la postura baconiana, imbuida de paralelismo, tiene un sentido totalmente diverso de la de un Alejandro de Hales y un S. Buenaventura.

Sin embargo, acaso pueda hablarse de una solución agustiniana en el sentido de que el de Hales y S. Buenaventura fueron dos cabezas sumamente eminentes del agustinismo del siglo XIII y dominaron con una influencia decisiva la primitiva escuela franciscana.

Alejandro de Hales (†1245) nunca habla expresamente, que nosotros sepamos, del «*principium individuationis*», pero sí de la razón que constituye al individuo en oposición a lo general, a lo *universale*. Hasta ahora se ha contado a Alejandro entre aquellos que pusieron el principio de individuación de las cosas corpóreas en la materia y la forma [74]. La cuestión debe ser examinada con exactitud, y, al hacerlo, tenemos que hacer notar también aquí cierta inseguridad vacilante, que suele ser propia del de Hales en todas ocasiones. En un punto está Alejandro absolutamente de acuerdo con Sto. Tomás y su escuela: la razón de la individuación no puede ser la misma para las substancias espirituales y para las corpóreas, como más tarde opinó Suárez.

a) En Dios y en los ángeles, la razón de su personalidad e individualidad está en algo completamente diverso de la materia o de determinados accidentes. Cierto es que Aristóteles puso la causa de la individualidad en la materia y en los accidentes. Pero, al hacerlo, hablaba como mero filósofo natural, es decir, sobre cosas que están compuestas de materia y forma. Alejandro no combate esta opinión aristotélica. Pero hace notar que Dios no está compuesto de materia y forma, y que, por consiguiente, tiene que haber todavía otro principio individual superior, la incomunicabilidad, «*incommunicabilitas*», que distingue en Dios las personas según sus propiedades personales [75]. Esta misma incomunicabilidad constituye también la razón

[73] Para Alejandro de Hales, *S. Th.* (ed. Quaracchi), l. II, P. I, tom. II, Prolegomena, n. 31.

[74] Ib., n. 30.

[75] «*Ad aliud dicendum est quod individualitas non tantum est ab accidente vel a materia, sicut dicit Philosophus, sed Philosophus locutus est sicut in Naturali philosophia; hic autem communis accipitur ratio individui pro incommunicabilitate, ut dicatur et in divinis*

de la personalidad en el ángel [76], aunue no en el mismo sentido que en Dios, sino según la naturaleza angélica [77]. Pero el alma humana no adquiere la personalidad por estar esencialmente ordenada a la unión con el cuerpo [78]. En cambio, Alejandro defiende en los ángeles, a diferencia de Sto. Tomás, la multiplicidad de los individuos en la misma especie. Las diversas funciones y jerarquías de los espíritus angélicos le sirven de base para su demostración [79]. En su edad avanzada, también S. Alberto se inclinó a esta tesis del halense.

b) Otra es la manera como Alejandro soluciona la cuestión en lo referente a los seres corpóreos terrenales, que están compuestos de materia perecedera y de forma. Aquí, según parece, y como hemos visto arriba al tratar de su oposición a Aristóteles, que consieraba la materia y los accidentes como causa de la individuación, Alejandro ponía el principio de individuación en la materia y la forma. No obstante, esto no nos parece totalmente seguro. Y nuestros reparos nacen de la misma fuente que las opiniones de los adversarios. En el capítulo discutido, Alejandro se plantea la cuestión de si lo *universale* y lo *particulare* pueden tener aplicación a las personas divinas [80]. Al mismo tiempo, quiere hacer destacar la diversidad entre el universal y el individuo en las cosas corporales. Considérese bien el planteamiento de la cuestión. No trata directamente del principio de individuación, sino de la individuación en sí, del individuo en oposición al universal. Esto es importante. Pues bien: Alejandro encuentra al individuo en una triple oposición al universal: «*est loqui de particulari sive individuo tribus modis: uno modo secundum quod dicitur esse a materia, alio modo secundum quod (dicitur) ab accidentibus, tertio modo secundum quod a forma signata et singulari*».

α) Considerado el individuo en el primer sentido, en cuanto que tiene su ser de la materia, el universal y el individuo se enfrentan, según dice Aristóteles, como «sol» y «este sol», es decir, como la forma sola y la forma con la materia. Por consiguiente, el individuo se distingue aquí del universal por la diversidad de la forma y la materia: «*Primo modo dicit philosophus quod qui dicit "solem", dicit formam tantum; quid dicit "hunc solem", dicit formam cum materia; et ita diversitas universalis et particularis est secundum diversitatem formae et materiae*». De esta última frase se ha sacado la

individua hypostasis, ubi non est materia vel accidens, sed attenditur secundum proprietates personales distinguientes.» *S. Th.*, l. II. P. II, Inq. II, tr. 2, c. 4, a. 1 ad 2 (tom. II, n. 109).

[76] Ib., ad 2 y 3.

[77] Ib., a. 2 (n. 110).

[78] Ib., c. 5 (n. 112).

[79] Ib., c. 6, a. 2 (n. 114).

[80] «*Utrum in divinis accipiantur intentiones universalis et particularis.*» *S. Th.*, l. I, P. II, Inq. I, tr. unicus, q. 2, c. 1 (tom. I, n. 337).

conclusión siguiente: para Alejandro, el principio de individuación está en la materia y la forma. Sin razón, a nuestro parecer, pues Alejandro no habla aquí de esto, sino de la diversidad entre el universal y el individuo, «*et ita diversitas universalis et particularis est secundum diversitatem formae et materiae*». Y esto está en completo acuerdo con la doctrina aristotélica: el universal está sólo en la forma; el individuo, en esta forma y esta materia, y por lo mismo, en la materia y en la forma. En cambio, Alejandro se refiere al principio de individuación en las palabras «*secundum quod dicitur individuum esse a materia*», y esta cuestión la soluciona haciendo referencia expresa a Aristóteles *I De Coelo*, c. 9, y en sentido aristotélico: el universal comprende únicamente la forma -*sol*-; el individuo, la forma con la materia -*hunc solem*-; por consiguiente, el ser individuo lo da la materia, y ella es su causa. En el mismo capítulo, Alejandro hace decir todavía a Aristóteles, sin contradecirle: «*ratio particularis venit a materia, ratio universalis a forma*» [81]. Todo esto está conforme con la solución aristotélica del problema. Quien lea todo el capítulo y reflexione sobre él nos dará la razón.

β) La segunda oposición entre el individuo y el universal, encuéntrala Alejandro en los accidentes del individuo. Aun cuando con el pensamiento suprimiéramos todos los accidentes de un individuo, siempre, no obstante, ocuparía en cuanto tal un espacio determinado -cantidad-, por medio de la cual cada individuo tiene que distinguirse de los demás individuos y, por tanto, también del universal [82]. También esto es doctrina eminentemente aristotélica en la solución de nuestro problema = *materia quantitate signata.*

γ) La tercera oposición entre el individuo y el universal, la ve Alejandro en la forma singular-concreta del individuo, por medio de la cual se diversifica el ser hombre de Sócrates y de Cicerón del ser hombre en general -*universale*- [83]. También esto está absolutamente de acuerdo con la solución aristotélica del problema. Así pues, nosotros creemos, mientras no se nos demuestre opinión mejor, que el pensamiento de Alejandro fue, en lo referente a nuestra cuestión, esencialmente aristotélico, y nos gustaría saber cómo se puede interpretar de otro modo el mencionado y célebre capítulo. A nuestro parecer, aquí se ha confundido, como en muchas ocasiones, la «individuación» con el «principio de individuación».

---

[81] Ib., ad f.

[82] «*Secundo modo dicit Boëthius De Trinitare: Numero differentiam accidentium facit varietas; nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si omnino ab iis cuncta accidentia separemus, tamen locus cunctis diversus est...*» Ib., c. 1.

[83] «*Tertio modo, sicut dicit Boëthis, cum "homo" dicitur, de pluribus quidem hominibus praedicatur; sed si illam humanitatem quae est in Socrate individuo consideremus, fit individua, cum Socrates ipse sit individuus et singularis.*» Ib.

¿Adoptó San Buenaventura (1221-1274), con relación a este problema, la misma posición de Alejandro de Hales? Puede ponerse en duda. Entre la actividad literaria de ambos medió un espacio de tiempo considerable. En todo caso, San Buenaventura se enfrentó con el problema mucho más conscientemente que Alejandro. Por eso habla expresamente del «*principium individuationis*» [84]. Mientras que Alejandro se encuentra todavía en una actitud notablemente receptiva y se enfrenta poco con la discutida cuestión, San Buenaventura nos habla de una polémica [85]. Nos da noticia de dos opiniones: una, la de quienes con Aristóteles derivan la individuación de la materia: «*quod individuatio venit a materia*». Aquí se hace referencia al pasaje aristotélico *I De Coelo*, c. 9, «*coelum et hoc coelum*» [86]. Otra opinión, dice San Buenaventura, piensa que la individuación es cosa de la forma: «*quod individuatio esset a forma*». Ninguna de las dos opiniones recibe la aprobación plena de San Buenaventura, porque en cada una de ellas hay una parte de verdad. Por eso le parece más acertada una tercera posición: la individuación surge de la unión actual entre materia y forma: «*Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma.*» Con todo, San Buenaventura hace inmediatamente después una importante concesión a la solución aristotélica en el sentido de que la materia es principalmente la causa de la individuación, puesto que da al individuo el «ser esto» y, por consiguiente, la limitación determinada en el «espacio» y en el «tiempo», y, por tanto, el «ser singular», mientras que la forma da al individuo el «ser algo»: «*Si tamen quaeras a quo veniat principaliter, dicendum quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc principalius habet a materia, ratione cujus forma haber positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid habet a forma*» [87]. Cierto es que la forma tampoco tiene su ser individual sino en su unión con la materia: «*forma nulla est individua nisi propter conjunctionem sui cum materia*», dice contestando a los objeciones; pero ella da principalmente al individuo la dignidad. Así, pues, la individuación surge en toda creatura únicamente de la unión de los dos principios: materia y forma. Pero la dignidad y, por consiguiente, la dignidad personal en los hombres y en los ángeles, procede de la forma [88].

---

[84] II *Sent.* d. 3, P. I, a. 2, q. 3 (Ed. Quaracchi, tom. II, p. 109-110).

[85] «*Dicendum quod haec eadem est quaestio de individuatione, quae nunc movetur de personali discretione; et de ipsa fuit contentio inter philosophicos viros.*» Ib.

[86] Ib. ad 5. San Buenaventura cita el ejemplo aristotélico con más exactitud que Alejandro, el cual atribuye al Estagirita el ejemplo: «sol» y «este sol».

[87] Ib.

[88] «*Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio (materia et forma)... Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae; et sic patet unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus sive in angelis.*»

Lo cierto es, en todo caso, que la solución de San Buenaventura es también la que más se acerca a la aristotélica. Una pequeña diferencia se manifiesta, sin embargo, y todavía hay otra diferencia mayor en el hecho de que San Buenaventura, como adepto de la materia y forma en las substancias espirituales creadas, considere la materia y la forma también como principio de individuación en los ángeles y, en general, en toda creatura [89], lo cual apenas podría afirmarse de Alejandro de Hales, a pesar de que también él fue partidario de la composición de materia y forma en las creaturas espirituales. Adoptaron una posición abiertamente opuesta a la materia como principio de individuación los dos franciscanos Guillermo de la Mare (†1298) y John Peckham, quien, como sucesor de Kilwardby, condenó en 1284 y 1286 la tesis de la *materia individuans* [90].

7.- Finalmente, todavía algunas aclaraciones sobre la concepción aristotélico-tomista del siglo XIII.

Hablaremos, en primer lugar, del iniciador de esta corriente espiritual, San Alberto Magno (†1280).

El mérito de San Alberto en lo referente al ulterior desarrollo de la doctrina aristotélica sobre el principio de individuación ha sido subestimado. Algo ha influido en esto la observación de Hertling [91], en que afirma que San Alberto abandonó más tarde posiciones aristotélicas que había ocupado antes y que defendía su discípulo Sto. Tomás. Hasta qué punto es esto cierto, lo veremos a continuación. En todo caso, Hertling no dio a su observación la importancia que le atribuyen sus relatores.

San Alberto se ocupa de nuestro problema en diversas obras, tanto de sus primeros años de escritor como de los posteriores, incluso en la última de todas, su *Summa Theologica*, la cual, por lo menos en parte, fue escrita después de 1274 [92]. Que el gran sabio tuvo plena conciencia del problema, demuéstralo el hecho de que, en diversas obras, hable expresamente del «*principium individuationis*» [93]. No queremos dejar de observar aquí que su tesis de la pluralidad de las formas, de la «*forma corporeitatis*» y de la forma propia de los elementos, tesis que Alberto sostuvo siempre, junto con los

[89] II *Sent.* d. 3, p. I a 1, q. 2.

[90] Vid. Assenmacher, «*Die Geschichte des Individuationsprinzips*», página 35.

[91] Hertling, «*Albertus Magnus*», Beiträge zu seiner Würdigung, 1880, p. 102 ss. Vid. también Dr. Glossner, l. c., p. 42.

[92] Lib. I *De Coelo*, tr. 3, c. 7 y c. 8 (Ed. Vivès, t. IV, p. 81 ss.); *In lib. V Met.*, tr. 1, c. 9 (Ed. Vivès, t. 6 p. 289); *In lib. XI Met.*, tr. 1, c. 7 (Ed. Vivès, t. 6, p. 590 ss.); *In lib. VIII Phys.*, tr. 2, c. 13 (Ed. Vivès, t. 3, 551). *S. Th.*, P. II, tr. 1, q. 4, membr. 1, a. 1, partic. 2 (Ed. Vivès, t. 32, p. 60 ss.)

[93] Así, *In lib. I De Coelo*, tr. 3, c. 7; *In XI Met.*, tr. 1, c. 7; *S. Th.*, P. II, tr. 1, q. 4, membr. 1, a. 1, partic. 2.

agustinianos y en oposición a Tomás [94], dificultó la aclaración del problema. No obstante, San Alberto piensa, en lo referente al problema de la individuación, completamente de acuerdo con la doctrina aristotélica. Lo mismo que Aristóteles, Boecio y Avicenna, San Alberto distingue rigurosamente entre la individuación de las cosas espirituales y la de las materiales.

a) La individuación de las substancias espirituales no tiene nada que ver con la materia, puesto que no poseen materia alguna. Hombre decidido, como era San Alberto, declara a los agustinianos de su tiempo: la mayor parte de los filósofos latinos que siguen a Platón admiten en el alma espiritual humana y, en general, en todas las substancias espirituales creadas, una composición de materia y forma [95]. Sin razón. Porque ni el alma humana [96] ni los ángeles [97] están compuestos de materia y forma, sino únicamente de «*quod est*» y «*quo est*» -esencia y existencia-, por medio de lo cual se distinguen de Dios. Ahora bien: si en las substancias espirituales no hay materia alguna, la materia no puede ser en ellas principio de individuación. San Alberto considera casi como una calumnia la afirmación de que Aristóteles y Boecio hubieran considerado la materia como único principio de individuación y como única causa de la *singularitas* e *incommunicabilitas* [98]. Las substancias espirituales, como formas simples e indivisibles, tienen en sí la razón de su individuación, y, como ninguna forma es multiplicable sin materia, San Alberto considera en *I De Coelo*, tr. 3, c. 8, la tesis de que todo ángel se distingue de los demás no sólo numérica, sino también específicamente, como una «*opinio probabilior*» [99]. En cambio, en su *Summa Theologica*, es decir, en su última obra, considera lo contrario como más probable, «*probabilius*». Es cierto que también aquí sostiene la negación de toda materia en los ángeles; pero cree que el admitir la existencia de varios ángeles de la misma especie, que se distinguirían numéricamente por las funciones de su cargo, estaría más de acuerdo con la tradición de los Padres de la Iglesia [100]. En esto consiste el célebre abandono de posiciones anteriores por parte de Alberto, del cual nos da noticia Hertling. En realidad, Alberto no ha modificado en modo alguno

[94] Vid. *Lib. I De Coelo*, tr. 3, c. 4 (t. IV, p. 73-74); *S. Th.*, P. II, tr. 13, q. 77, membr. 3; q. 76, m. 1.

[95] «*De Anima*», l. II, tr. 1, c. 11 (p. 347-48).

[96] «*Dicimus enim animam esse compositan, sed non ex materia et forma, sed ex eo "quod est" et "quo est"*» *S. de Creaturis* P. II, tr. 1, q. 7 a. 3 (35, 102); «*De Anima*», l. c.

[97] II *Sent.*, d. 2, a. 2 (27, 47). «*S. de Creaturis*», P. I, tr. 4, q. 21 a. 1 (34, 463-64).

[98] «*Numquam multiplicatur forma per generationem, nisi hoc modo, quod multiplicatur per divisionem materiae.*» I «*De Coelo*», tr. 3, c. 8 (4, 84).

[99] «*Est autem intellectus sive intelligentia... forma indivisibilis per materiam et ideo non agit de pluralitate. Et propter hoc probabilior sententia est de intelligentiis, quod quaelibet ab alia differat secundum speciem et non secundum numerum solum.*» Ib. (85).

[100] *S. Th.* P. II, tr. 2, q. 8 (32, 137-38).

su teoría sobre el principio de individuación, sino únicamente en lo tocante a la conclusión de aquélla: una opinión que antes había considerado como más probable, considérala después como «menos probable».

b) En los seres corpóreos, en cambio, San Alberto considera siempre a la materia como el principio de individuación: «*Omne enim sensibile, ut diximus, proprium incommunicabile et sensibile est per materiam suam, quae est principium individuationis in ipso*» [101]. Repite, con Aristóteles, el célebre ejemplo: «cielo» significa solamente la forma; «este cielo», la forma y la materia [102]. Y nuevamente, en el pasaje de su Metafísica en que se refiere, con Aristóteles, a las cuatro unidades del ser, dice de la numérica, es decir, de la individual: « *Numero quidem sunt unum, quorum materia est una, sicut Marcus Tullius Cicero*» [103].

Añadamos, por fin, todavía unas palabras sobre la concepción albertina del principio de individuación. Acaso sea de lamentar que ciertos tomistas posteriores, que de la materia *signata quantitate* hicieron un doble principio de individuación, no se acordaran ya de las explicaciones de Alberto. Observemos, en primer lugar, que Alberto había distinguido ya con la mayor puntualidad entre la individuación y su causa o principio, al decir de la materia, que no era más que el primer principio de la individuación: «*dicitur secundum hoc materia, cum qua est hoc aliquid ens eo quod est primum principium individuationis*» [104]. Alberto tuvo también plena advertencia de que, en las cosas corpóreas, el principio de individuación tenía que ser causa de que un ser corpóreo se manifestara en un espacio y tiempo determinados y de este modo se distinguiera de todos los demás seres limitados espacialmente; en otras palabras, que el principio de individuación tenía que implicar necesariamente una relación a un «accidente», a saber: a una determinada cantidad espacial-temporal [105]. Y, sin embargo, Alberto no alude con esto a un doble principio: Una y la misma materia es todo el principio de individuación, en cuanto que en ella la potencia, la ordenación o disposición entitativa para una determinada extensión espacial-temporal, es cantidad. Esto es lo que quiere decir Alberto con «*materia quantitate signata*»: «*Et ideo materia primo est quidem potentia quanta et quanta secundum actum subjicitur sensibilibus*» [106]. Y, resumiendo todavía más, dice lo mismo en otro pasaje: la materia es para él una materia «*signata*» en su ordenación potencial a un determinado

[101] I «*De Coelo*», tr. 3, c. 7 (4, 82).
[102] Ib.; *S. Th.*, P. II, tr. 1, q. 4 c. (32, 61).
[103] «*In V Met.*», tr. 1, c. 9 (6, 289).
[104] «*In XI Met.*», tr. 1, c. 7 (6, 590).
[105] «*Dicamus igitur quod materia uniuscujusque est cum qua est hoc aliquid ens et apparens*» «*Illud quod in re sentitur et subjicitur quantitati et situi et sensibilibus*». Ib.
[106] Ib.

lugar, a un movimiento y forma determinados [107]. Este es el orden del ser. Con esto no negamos que, en el orden cognoscitivo, la extensión cuantitativa del individuo sea para nosotros fuente del conocimiento del ser individual y sirva como causa de la distinción entre un individuo y otro.

Entre los tomistas del siglo XIII posteriores a Sto. Tomás, al cual, naturalmente, pasamos aquí por alto, mencionaremos todavía, y solamente, al eremita agustiniano Egidio Romano, que se encuentra en el umbral de los siglos XIII al XIV (†22 de diciembre de 1316). A este impetuoso campeón del tomismo se le han achacado contradicciones también en esta cuestión. Pero lo cierto es que en sus «*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*», tanto en la *Prima pars* como en la *Secunda*, defendió intrépidamente el principio de individuación aristotélico.

Al tenor de los aristotélicos anteriores, hace la distinción entre la individuación de las substancias espirituales y la de las corpóreas, y, por cierto, lo mismo que aquéllos, partiendo de formas que son aptas para ser recibidas en una materia y otras que carecen de esta aptitud.

α) Las formas espirituales subsistentes en sí, como las de los ángeles, tienen la razón de su individuación en su «*per se existere*», es decir, en su subsistencia, que no necesita de ninguna materia: «*Immateriales vero (formae) individuantur per se existere et per non recipi in materia. Est ergo in Angelis individuatio, licet non sit in eis materia*» [108]. Lógicamente saca de aquí la conclusión que ya había sacado Sto. Tomás, según la cual, cada ángel, por separado, tiene que poseer una *species*, puesto que la forma espiritual no es en sí multiplicable [109].

β) Acerca de los seres corpóreos, manifiesta categóricamente: aquí es la materia el principio de individuación: «*in rebus materialibus principium individuationis est materia, propter quod quodlibet materiale est singulare per materiam*» [110]. Y esta manifestación se repite con frecuencia, haciendo incluso referencia al pasaje del Estagirita, *I De Coelo*, c. 9 [111]. De las explicaciones de Egidio se deduce, además, que en aquel tiempo la tesis tomista había llegado a ser una cuestión ardientemente discutida. Egidio se esfuerza ante todo en delimitar exactamente la causalidad de la materia y la forma en la indi-

[107] «*Et ideo dicimus quod habet materiam significabilem per potentiam ad ubi: cum materia eorum quae sunt generabilia determinetur per potentiam ab ubi et ad motum et formam.*» «*In I De Coelo*», t. III, c. 8 (4, 86).

[108] «*Aegidii Columnae Romani in Secundum Librum Sententiarum Quaestiones*» P. I, d. 3, q. 2, a. 2 (E. Venetiis, 1581, p. 183 B). Idem P. II, d. 17, q. 1, a. 3 (p. 38).

[109] P. I, d. 3, q. 2, a. 2 ad 1; a. 3, la resolución: «*Angelorum species tot sunt, quot angeli.*» (p. 298).

[110] Ib., q. 2, a. 4 (253).

[111] «*Dicendum est quod formae materiales individuantur per materiam.*» Ib., a. 1 (183); idem P. II, q. 17; q. 1, a. 3.

viduación [112] y en resolver la objeción que se hacía contra la teoría tomista, achacándole el haber puesto el principio de individuación en meros accidentes, especialmente en la cantidad [113]. Sólo la materia, en cuanto substancia, es principio de individuación. La fórmula: de suyo la forma no es multiplicable; únicamente se individualiza, es decir, se multiplica individualmente, al ser recibida en una materia espacial y temporalmente determinada -*materia quantitate signata*-, necesitaba para Egidio, efectivamente, aclaración. Podría ser interpretada en el sentido de que la materia, al advenir la forma, estuviera ya individualizada y luego tuviera que buscarse nuevamente una causa de la individuación de la materia. Esta ojeción fue hecha, efectivamente, con frecuencia, a los tomistas. O también pudiera interpretarse así la fórmula: la cantidad individualiza a la materia antes de que se presente la forma, y luego individualiza también a la forma, de manera que la cantidad, como accidente, produce al individuo. En esta objeción piensa sobre todo Egidio, y trata de prevenirla con la siguiente aclaración: en cuanto al ser temporal -es decir, actualmente-, la forma y la materia son simultáneas, puesto que simultáneas son la forma actualizante y la materia actualizada, por medio de las cuales existe lo «*hoc aliquid*», es decir, lo «*singulare*», en cuanto que la forma da lo «*aliquid*» específico y la materia lo «*hoc*». Pero en cuanto al origen, «*origine*», en cuanto al devenir, «*fieri*», el orden es otro. Es propio de la materia prima, en virtud de su esencia, el que, por el advenimiento de una forma, que poco a poco va desarrollándose de la potencialidad de aquélla -*eductio formae de potentia materiae*-, tenga que hacerse un «*hoc*», un «esto», y, por cierto, con dimensiones determinadas, y por tanto, con cantidad determinada: «*dimensiones nunquam a materia separantur et... quantitas nunquam a materia separatur*» [114]. Por consiguiente, la forma, al unirse con la materia, sólo puede unirse con esta materia, a la que pertenece una cantidad determinada, y así puede decirse que en el «devenir» del individuo la materia individual con la cantidad -*materia quantitate signata*- es anterior a la recepción de la forma [115]. Con esto queda también solucionada la dificultad principal: sólo la materia como parte substancial del individuo es principio de individuación [116], pero la materia a la cual corresponden interna y necesariamente, como accidentes, determinadas dimensiones, una cantidad determinada, una

[112] P. I., d. 3, q. 1, a. 1 (p. 162).
[113] Ib., q. 2, a. 1 Dub. I (184).
[114] P. I, d. 3, q. 1, a. 1 (162).
[115] «*Origine ergo, etsi non tempore vel duratione, semper quantitas praeintelligitur esse in materia antequam suscipiat aliquam formam substantialem vel accidentalem.*» Ib.
[116] «*Propter quod individuum constans ex signata forma et ex materia signata, est substantia et non aliud.*» P. I, d. 3, q. 2, a. 1 (184).

determinada limitación espacial-temporal [117] y una distinción numerable y determinada con relación a otros individuos [118].

Así pues, para Egidio no hay individuación actual posible, a no ser en la unión de materia y forma, y, por consiguiente, tampoco es posible de otro modo ninguna cantidad actualmente determinada. Pero en su «devenir» -potencialmente- la materia es causa de la individuación, tanto de la cantidad actualmente determinada como de la forma individualizada, y, por consiguiente, *prioritate causalitatis*, único principio substancial de la individuación del individuo corpóreo.

En los siglos XIV y XV

Con el siglo XIV se aclara la situación en torno al principio de individuación, en cuanto que dos concepciones van adquiriendo poco a poco carácter dominante: la nominalista y la tomista.

Edificando a base de su principio fundamental: en el mundo real sólo existe lo singular, el nominalismo de aquella época defendió continuamente dos tesis, que correspondían a su principio con una lógica absoluta, a saber: la primacía de lo sensible-singular en el conocimiento intelectual, y la segunda tesis: toda cosa es singular por sí misma y, por tanto, la cuestión acerca de un principio de individuación es inútil.

Así se plantea ya esta última tesis en los dos precursores de Ockham, el franciscano Pedro Auréolo (†1322) [119] y el dominico Guillermo Durando (†1334) [120], cuyo punto de vista compartieron, al parecer, sus dos hermanos de Religión, Armando de Beauvoir (†1334) y Roberto Holkot (†1349) [121]. Pero, más que ninguno, fue G. Ockham (†1349), el sistematizador del singularismo, quien defendió este mismo punto de vista [122]. Siguióle la gran multitud de los nominalistas con el Rector parisiense Juan Buridan (†hacia 1358) [123] y Gabriel Biel (†1495) [124] con toda la tropa de los «gabrielistas», que también

[117] «*Hujusmodi autem signatio competit formae materiali ex eo quod recipitur in materia... Sed hoc non potest facere materia... nisi sumatur sub esse signato, videlicet, hic et nunc.*» Ib. (184): «*tales ergo conditiones materiae, sicut sunt esse hic et nunc, vel sicut sunt quod forma recipiatur in hac materia et non in alia, et in hoc tempore et non in alio, ad ipsam essentiam materiae sunt referendae.*» Ib.

[118] Ib. (185).

[119] II *Sent.*, d. 9, q. 3, a. 3; vid. Überweg-Geyer, p. 527.

[120] II *Sent.*, d. 3, q. 3.

[121] Vid. Assenmacher, op. c., p. 74-75; Stöckl, «*Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*», t. II, p. 976 ss.

[122] I *Sent.*, d. 2, q. 6, 9: «*Quaelibet res singularis seipsa est singularis.*» Ib., P.

[123] «*In metaphys. quaestiones Buridani*» (París, 1518). VII, q. 17, fol. 52.

[124] «*Collectorium in 4 lib. Sent.*» I, d. 2, q. 6,concl. I (ed. Basilea, 1508). Vid. Assenmacher, l. c., p. 80.

influyeron en Lutero. A ellos se adherirá en lo esencial Suárez, en lo que se refiere al principio de individuación.

Acerca del proceso evolutivo del principio de individuación tomista y sobre su fórmula «*materia quantitate signata*» en los siglos XIV y XV, será mejor prescindir, por ahora, de explicaciones más detalladas, hasta que el trabajo especializado haya desempeñado su cometido. La carencia de grandes representantes a principios del mencionado periodo fue fatal para el tomismo. Acaso fuera más fatal aún la polémica filosófica desencadenada entonces sobre la relación entre cantidad y materia en general. Ya en Herveo Natalis, O.P. (†1323), vemos que se da a la cantidad una importancia, a nuestro juicio exagerada, en la individuación [125]. Cada vez más, la cantidad fue alcanzando para algunos la posición de un segundo principio de individuación, independiente, al lado de la materia. Es ciertamente significativo que el albertista Heimerico de Campo (†1460) protestara, en nombre de Alberto Magno, contra los tomistas, acusándoles de hacer de la materia y la cantidad un doble principio de individuación, mientra que Alberto sólo había conocido un único principio substancial de individuación [126].

Fue precisamente en esta época cuando Francisco Silvestre Ferrariense (1474-1528) presentó, en su célebre *Comentario in Contra Gentes*, una especie de teoría compromisaria; según él, el principio de individuación estaba constituido por la materia y la cantidad consideradas como un agregado. La materia, opina el Ferrariense, da al individuo su incomunicabilidad interna, por medio de la cual el individuo se distingue de su especie; la cantidad, en cambio, es la razón de su distinción numérica con relación a todos los demás individuos [127]. Ambas, materia y cantidad, fueron concebidas por el Ferrariense en sentido actual. Con esto se trasladaba toda la cuestión del orden potencial al orden actual, con lo cual resultaba inútil la cuestión ul-

[125] Esto se deduce ya claramente de la enumeración de las tres opiniones principales sobre el principio de individuación: «*Prima (opinio) est quod unumquodque seipso solo est formaliter distinctum ab omni alio. Secunda est quod talis distinctio in rebus materialibus fit per quantitatem. Tertia est quod nec sic nec sic, sed unumquodque est distinctum per suam haecceitatem.*» Quodl. Vent, 1513, III, 9, fol. 81. Did. Assenmacher, l. c., p. 50-51; Werner, «*Thomas von Aquin*», t. III, p. 105.

[126] «*Dicunt thomistae quod in individuo sunt duo, sc. esse individuum in se et hoc est a materia et aliud est esse divisum a quolibet alio quod dicunt oriri a quantitate; sed si bene inspicitur utrumque est materia substantialiter et haec est vera determinatio... sec, menten Aristotelis et venerabilis domini Alberti Magni.*» Problema... edita a Heimerico de Campo (Coloniae, 1496), cit. por Assenmacher, l. c., p. 79.

[127] «*Per materiam enim hanc distinguitur individuum a specie, quia ab ipsa habet quod sit incommunicabilis, natura autem est communicabilis; sed per quantitatem materialiter ab alio individuo distinguitur.*» «*Comment. in I C.G.*», c. 21. (Según la Edic. leonina de la «*Contra Gentes*», donde se añade el Comentario del Ferrariense.)

terior acerca de la raíz de la individuación, porque lo que ya es actual no puede ser la raíz y la causa de la misma actualidad. El salvador de la antigua doctrina tomista fue por entonces el Cardenal Cayetano (1469-1534), al cual siguieron Javellus, O.P. (†1538), los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás y los tomistas modernos. Ya en su *Comentario De ente et essentia* había hecho resaltar Cayetano el carácter potencial del problema, destacando la materia como único primer principio substancial de la individuación, y el Ferrariense combatió esta opinión en *Comentario in Contra Gentes* como «*opinio doctissimi viri*». Más tarde, evidentemente como respuesta al Ferrariense, Cayetano agudizó todavía más su opinión en el Comentario a la *Summa Theologica* [128], acerca del cual hablaremos luego con más detalle.

El descarrilamiento pasajero sufrido en el campo tomista fue, según esto, un extravío aislado, consistente en el apartamiento de la interpretación profunda de la doctrina del acto y la potencia, lo cual causó más tarde gran júbilo en el campo adversario, porque algunos tomistas habían errado en una materia en que ellos andan sistemáticamente errados.

El mayor y más irreconciliable adversario del principio de individuación tomista fue Francisco Suárez (†1617) [129]. Es cierto que llega a considerar la solución tomista en sí como probable, y seguramente debió ésta en algún tiempo ser de su agrado [130]. Además, se la atribuye realmente al Aquinate [131]. No obstante, semejante opinión no posee, a su juicio, fuera de la autoridad, ninguna base sólida, por decirlo así [132]. Lleva ya en sí la desventaja de que no puede aplicarse a las substancias espirituales [133]. Por lo demás, tampoco es seguro que Aristóteles y Sto. Tomás hayan sido en realidad bien interpretados [134]. Además, ¿cómo puede la materia prima ser la base de la incomunicabilidad, si ella misma es común en sí, «*de se et communis*», y no sólo es la misma específicamente en forma diversa, sino que también puede ser sucesivamente la misma numéricamente en diversos individuos? [135] La situación empeora todavía si, con el Ferrariense, se considera la cantidad como un principio de individuación, puesto que la materia prima no tiene cantidad alguna [136], y, por lo demás, es imposible que un accidente pueda producir una indivi-

[128]«*Comment. in S. Th. ad I q. 29 a. 1.*»

[129]Consagra a este problema toda la Disputatio V con nueve ssecciones de sus «*Disputationes Metaphysicae.*».

[130]«*Haec tota opinio in se quidem probabilis est et mihi aliquando placuit.*», sect. 3 n. 34.

[131]Sect. 3 n. 3.

[132]«*Fundamentum hujus sententiae, si rationem spectemus, fere nullum invenio*»; sect. 3, n. 4.

[133]Sect. 3 n. 34.

[134]Sect. 3 n. 34.

[135]Sect. 4 n. 8; n. 11.

[136]Ib., n. 10.

duación substancial [137]. Tampoco la solución de Cayetano es satisfactoria. Ya se atribuya a la materia prima una determinada capacidad, producida por la causa eficiente, para una determinada cantidad -así Cayetano en *De ente et essentia*-, ya se coloque virtualmente la cantidad determinada en la materia misma, como preexistente virtualmente en su raíz -así Cayetano en la *Summa Theologica*-, siempre será cierto que, según los tomistas, la materia prima no es más que pura potencia pasiva y que la cantidad determinada se le añade desde fuera [138]. Así resulta, como única solución positiva, la tesis: «*unaquaeque entitas est per seipsam principium individuationis*», como ya habían enseñado Auréolo y Durando [139]. Esto se aplica a la materia prima, que, según Suárez, ya de suyo es activa-singular [140], se aplica a la forma, que, asimismo, es ya de suyo singular [141], se aplica, lógicamente también, al *compositum* [142], se aplica a Dios y a los ángeles. Esta es la solución más clara, «*clarissima*», del problema [143].

Efectivamente, Suárez, dados los supuestos de que partía, no podía llegar a ninguna otra solución. Si en las cosas naturales es todo de suyo actual-individual-singular, como ya habían afirmado los nominalistas, a los cuales hace Suárez referencia expresa [144], carece de sentido buscar en las mismas cosas naturales una causa de la individuación. A toda la concepción suareziana le falta también aquí lo real-potencial, el supuesto del devenir. A mi juicio, tenía razón Mahieu, al decir: Suárez no entendió nunca qué es un *compositum* de potencia y acto [145].

II.- El concepto del principio de individuación tomista

1.- Avancemos en la aclaración de este grande y difícil problema, partiendo de lo más general hasta llegar a lo menos general, para acabar determinando con exactitud qué es aquello en torno a lo cual gira aquí la discusión.

Cualquiera que sea el sentido en que se hable de lo individual, del individuo o de la individuación, siempre se entenderá bajo estos nombres algo «indivisible» y, por tanto, «singular», que es diverso de todo lo demás y posee un ser aparte. La palabra latina *individuum* = *in* - *divisum* = «no - dividido», así lo indica. Por consiguiente, entendiendo la cuestión en este sentido

[137] Ib., n. 11; n. 12.
[138] Ib., n. 18.
[139] Sect. 4, n. 1.
[140] Sect. 4, n. 2.
[141] Ib., n. 5.
[142] Ib., n. 15.
[143] Ib., n. 1; n. 17 y 18.
[144] Ib., n. 1.
[145] «*François Suárez*», p. 499.

latísimo, nos encontramos ya aquí frente a algo: singular, separado, cerrado con relación a lo demás [146].

Para llegar a una determinación más exacta y precisa de nuestra cuestión nos vemos obligados a distinguir con todo rigor cuatro conceptos, que están en conexión íntima y, sin embargo, son diversos: individual, individuo, individuación, principio de individuación.

El concepto de «individual» es más amplio que el concepto de «individuo». Cierto es que el «individuo», por ejemplo, Pedro, es también individual.

Pero no todo lo individual es un individuo. Así, el alma singular, por ejemplo, la de Juan, es individual, pero no un individuo por sí sola. Lo mismo puede decirse del cuerpo y, en general, de todas las substancias parciales que pertenecen al individuo y están en él, pero no son individuos. En mucha mayor escala se aplica todavía esto a los accidentes concretos. Este entendimiento o voluntad, el entendimiento o la voluntad de Pablo, esta cantidad, color o peso que tiene esta mesa, todo ello es muy individual, concreto, singular; tiene, por consiguiente, un ser indivisible y cerrado sobre sí mismo, que no es comunicable a ningún otro, y, sin embargo, no se puede hablar aquí de un individuo. Con esto es claro, y tiene que ser reconocido por todos, que el concepto de ser singular, es decir, de poseer un ser singular, y el de ser individuo, no se identifican. La misma revelacion nos ofrece un ejemplo esplendoroso, puesto que la naturaleza humana de Cristo es absolutamente concreta y singular, y, sin embargo, no es ninguna persona. Lo que corresponde propiamente a lo individual en toda su amplitud es que, en virtud de su indivisibilidad interna, excluye toda participación genérica y específica de otros en él y, por consiguiente, toda universalidad, porque ser singular y ser universal se excluyen contradictoriamente.

2.- Con esto hemos allanado ya el camino para la explicación del concepto de individuo. El concepto de «individuo» es mucho más limitado que el de «individual». Mientras que este último abarca las diez categorías y todo lo que éstas comprenden, sólo hay individuos en la primera categoría, la de substancia [147]. Pero también aquí tienen lugar todavía varias limitaciones. El individuo tiene de común con lo «individual» que, por ser concreto, excluye toda universalidad, ya sea genérica o específica, y, por consiguiente, toda unidad formal, toda substancia universal -*substantia secunda*-, y, por tanto, pertenece siempre al reino de la substancia individual -*substantia prima*-. Pero no es esto todo. Como ya se observó arriba, hay substancias parciales individuales, por ejemplo, esta alma, este cuerpo, que no constituyen por sí solas un individuo. Por consiguiente, el individuo requiere más, tiene que

[146] Vid. Eisler, «*Vörterbuch der phil.*» Bregriffe, «Individuum».
[147] Vid. Juan de Sto. Tomás, «*Cursus phil. thomist.*» I Log. P. II, q. 9 a 1.

ser una substancia individual completa, que no necesite de otra substancia parcial para formar un todo [148]. Tiene que ser, como dice la Escuela, un *suppositum*, un verdadero portador de su propio ser, como lo es, por ejemplo, este árbol, esta mesa. Sabido es que el Estagirita lo definió como el portador de todas las atribuciones, el cual no es predicable de ningún otro: «*υποκειμενον εσκατον*, o *μηκετι καταλλου λεγεται*» [149]. Si una de estas substancias completas o subsistencias individuales tiene como base una naturaleza racional, se llama, como sabemos, persona [150].

De esta manera, el individuo expresa una indivisibilidad y exclusividad extraordinarias. Podemos concretar esto en las palabras siguientes: un individuo, en primer lugar, no está en otro -*non in alio*-: exclusión del accidente; en segundo término, no puede predicarse de otro, ni genérica ni específicamente: exclusión de las *substantiae secundae* -*non in alio*-; en tercer lugar, no puede ser parte junto con otro -*non cum alio*-: exclusión de las substancias parciales. Así, pues, es un todo completo en sí y por sí. Esto es lo que quiere expresar en su sentido más riguroso la definición del Aquinate, cuando dice: el individuo es en sí indistinto, pero distinto de todo lo demás: «*Individuum... est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*» [151].

3.- La individuación -la «singularización»- misma es, evidentemente, diversa del individuo, puesto que afecta a todas las categorías y, por tanto, también a los accidentes; más aún, incluso a las substancias parciales individualizadas. Con esto no negamos, sino que incluso lo acentuamos, que la individuación desempeñe un papel eminente con relación al individuo, puesto que en el individuo están las substancias parciales y sólo en el individuo se individualizan los accidentes [152].

La individuación se distingue también del principio de individuación. Este es la causa de aquélla, a la cual tiene por efecto. No obstante, ambos han sido confundidos con frecuencia. La individuación es el «ser este algo» -*hoc aliquid*- mismo, es decir, aquello que constituye formalmente la unidad interna y la terminación externa de todo lo individual [153], ya sea substancia, accidente o substancia parcial. En el individuo, como hemos indicado, posee la individuación su importancia capital. Considerada en el individuo, podemos estudiar la individuación desde un triple punto de vista: lógico, metafísico y físico.

α) El punto de vista lógico se refiere a la manera de predicación -*secunda*

[148] *Pot.*, q. 9 a. 2.
[149] IV *Met.*, 8 (Did., II, 521, 48).
[150] I, 29, 4.
[151] Ib.
[152] I, 29, 1; «*De principio individuationis*», c. 3.
[153] Vid. Gredt, «*Elem. phil.*», n. 386.

intentio-. Pues bien: en este orden posee el individuo o supósito dos relaciones lógicas: por una parte, es sujeto de todos los predicados superiores a la primera categoría substancia, es decir, posee en sentido eminentísimo la relación del «ser sujeto» -*relatio subjicibilitatis*-. Por otra parte, sólo es predicable de uno, a saber, de sí mismo. Esto quiere decir que la relación lógica de la predicabilidad -*praedicabilitatis*- es la más limitada: «de uno solo» [154]. Esto lo ha expresado magistralmente Sto. Tomás en estas palabras: el individuo excluye toda ulterior división, toda diferenciación formal y material [155].

β) Considerada metafísicamente, es decir, en cuanto al contenido real de su concepto, tal como éste existe en la manera de pensar, la individuación no es otra cosa sino aquel contenido real del concepto -*prima intentio*-, que, en la serie del orden categorial, en cuanto diferencia divide la especie inferior -*species specialissima*- en individuos, y da a éstos, en cuanto supósitos, su «ser esto» internamente indivisible y cerrado frente a lo externo [156].

γ) Entendida físicamente, refiérese la individuación igualmente a la *prima intentio*, es decir, al contenido real del individuo, pero en orden a su manera física de existir en la naturaleza misma, en cuanto que un individuo se enfrenta con todos los demás individuos como un «ser este algo» absolutamente cerrado en sí, aun cuando los demás individuos sean de la misma especie. Aquí, por consiguiente, se manifiestan a nuestros ojos la unidad numérica y la multiplicación con gran viveza, en cuanto que los diversos individuos se enfrentan mutuamente como externamente numerables y distintos los unos de los otros.

La relación próxima del individuo con la especie y, además, con otro individuo, tiene que ser delimitada con precaución. Como todo individuo es un «ser este algo», son dos elementos importantes que contiene: un «ser algo» y un «ser esto». El «ser algo» significa una naturaleza, una esencia, por ejemplo, hombre, animal, piedra. Por este elemento pertenece el individuo a una especie determinada, y no sólo no entra en oposición con su propia especie, sino que tal elemento implica la identidad de los diversos individuos de la misma especie, con lo cual hace posible la abstracción de la misma esencia de los diversos individuos [157]. La negación de esta verdad pondría en peligro, incluso, la realidad de los universales. Así, pues, la oposición entre el individuo y la especie a que pertenece, y entre los individuos de la misma especie, tiene que radicar en el «ser esto», que no es comunicable a ningún otro -*incommunicabilis*- y que, como «ser esto» absoluto -*suppositum*-, excluye en

[154] «*De principio individuationis*», c. 3; Juan de Sto. Tomás, «*Phil. Nat.*», P. II, q. 9 a. 3.

[155] «*Individuum est quod non dividitur ulterius, nec formali nec materiali differentia*». *In X Met.*, lect. 10.

[156] Vid. Glossner, l. c., p. 48; Juan de Sto. Tomás, ib.

[157] «*De principio individuationis*», c. 3; Juan de Sto. Tomás, «*Phil. Nat.*», ib.

sí y hacia fuera toda participación en otro. De aquí el siguiente principio: El individuo y su especie y un individuo y otro de la misma especie se excluyen mutuamente *ratione suppositi* [158].

Una consideración especial requiere ya aquí el individuo corpóreo. En orden a su manera de existencia física, su naturaleza y esencia constan de dos componentes separables: materia y forma, que solamente unidas constituyen esta esencia individual, esta forma real. Por eso, mientras que «ésta» o «aquella» materia no pertenecen a la esencia específica de una cosa natural corpórea y, por consiguiente, no tienen nada que ver con su definición -precisamente se hace abstracción de ella-, a la naturaleza y esencia individual pertenece en absoluto precisamente esta materia, con esta forma, en este supuesto [159]. Por eso, a diferencia del individuo espiritual hay en el corpóreo un devenir, un «*fieri*». Todo esto indica ya que el principio de individuación en los seres espirituales y en los corpóreos no puede presentarse en el mismo sentido.

4.- Con esto hemos llegado al principio de individuación mismo. Puesto que se trata de un «principio» -$\alpha\rho\chi\eta$- tendrá que ser concebido en cierto modo como una base, un comienzo, una raíz, una causa de otra cosa. Y así es en realidad. Esta otra cosa es la individuación misma, de la cual acabamos de hablar, y que constituye formalmente el «ser individual». Sin embargo, la palabra «principio» no expresa necesariamente una «causa», la cual supone ciertamente un «devenir», sino que puede ser entendido simplemente como «razón» de la individuación. En este sentido pudieron hablar ya Aristóteles, Avicenna y los grandes escolásticos de un principio de individuación de las substancias espirituales, a pesar de que aquí no se da ningún «devenir», ninguna generación. Buscaban, sencillamente, la razón de la individuación. Así, pues, podemos describir el principio de individuación como razón profundísima o raíz y causa profundísimas de aquello que confiere al individuo su incomunicabilidad interna y externa. Es absolutamente evidente que aquí no puede tratarse del orden de la causalidad eficiente, porque siempre que la causa eficiente da la existencia a una cosa surge nuevamente el problema: ¿qué es lo que convierte al ser existente en individual? Bien entendido, el principio de individuación radica en el terreno del ser constitutivo, como la indivisibilidad y la conclusión del ser mismo.

Santo Tomás de Aquino trata la cuestión con frecuencia, consagrándole especial atención en los opúsculos «*De ente et essentia*», «*De principio indi-*

[158] Ib.

[159] «*De ente et ess.*», c. 2; «*De princ. indiv.*», c. 3. Vid. también Glossner, l. c., p. 49 ss; González, «*Die Phil. d. hl. Thomas*» (La Filosofía de Sto. Tomás), I, 173.

viduationis» [160] y «*De natura materiae et dimensionibus*» [161]. El contenido doctrinal del último hizo dudar de su autenticidad de Roland-Gosselin, O.P. De esto trataremos luego. Para Sto. Tomás, el problema era una cuestión de concepción del universo, que afecta tanto a Dios como a los seres espirituales creados y a los seres corpóreos, y tiene que ser solucionado diversamente, según la diversa perfección del ser de aquéllos. Para el Aquinate, toda la solución se reduce aquí a la doctrina del acto y la potencia.

a) Dios, en su individualidad absoluta, es el ideal de todas las individuaciones, las cuales se aproximan a él tanto más cuanto más pura sea su actualidad y más débil su potencialidad: «*Est ergo distinctio earum (intelligentiarum) ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia*» [162]. En Dios, la razón de su unidad e incomunicabilidad absolutas está en la identidad real de esencia y existencia: «*Deus est sua essentia*» [163], en el principio: «*cujus essentia est ipsum suum esse*» [164]. Esto no sucede en ningún ser creado.

b) Por consiguiente, ya en los mismos ángeles tiene que buscarse otro principio de individuación totalmente diverso. Ciertamente, es en absoluto falsa la tesis de Avicebrón, el cual afirma que también los espíritus creados están compuestos de materia y forma. Con esto alude también Sto. Tomás a los agustinianos de su tiempo. «*Unde in anima intellectiva et intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma*» [165]. No obstante, tampoco son «*actus puri*», actualidades puras [166]. Por haber sido producidos, su forma

[160]La autenticidad del «*De principio individuationis*» ha sido puesta en duda por Mandonnet, mientras que ya Cayetano había afirmado su autenticidad, basándose en un manuscrito vaticano («*De ente et essentia*» q. 5). Posteriormente, en 1913, Michelitsch ha demostrado la autenticidad con pruebas manuscríticas. de hecho, tenemos manuscritos muy antiguos en la Vaticana, en Brujas, París, Avignon, Burdeos y Oxford, que, ya antes de la canonización de Sto. Tomás, daban su nombre al opúsculo. También se da por suyo en antiquísimos catálogos de sus obras. Vid. Grabmann, «*Die echten Schriften des hl. Thomas*», p. 187. Vid. también lo que se ha dicho en la primera parte.

[161]También este opúsculo fue considerado por Mandonnet como de autenticidad dudosa por el hecho de no encontrarse en el llamado catálogo oficial de las obras de Sto. Tomás. Pero su autenticidad ha sido demostrada por Michelitsch y Grabmann. No sólo se encuentra en el catálogo redactado por Tolomeo de Luca y en otros catálogos, sino que su autenticidad se ve confirmada, además, en numerosos manuscritos (Brujas, Avignon, Vaticana, Burdeos, París, Oxford y Nápoles). Vid. Grabmann, ib. 187.

[162]«*De ente et essentia*», c. 5.

[163]I C.G., 21; *S. Th.*, I, 50, 4; «*De spirit. creat.*», a. 8.

[164]«*De ente et essentia*» c. 6.

[165]Ib., c. 5; II C.G., 54; «*De spirit. creat.*» a. 1; Quodl., II q. 2 a. 4.

[166]«*De ente et essentia*», c. 5.

y esencia están en potencia para la existencia, la cual recibieron de Dios [167], y también en ellos se da la composición de esencia y existencia o de «*ex quo est*» y «*essentia*» [168]. Pero, como seres espirituales, los ángeles tienen la ventaja de ser en virtud de su naturaleza formas simples y subsistentes en sí, que, por ser ellas mismas supuestos, no pueden ser asumidas por un tercero. La razón de su individuación está, por consiguiente, en su misma forma subsistente: «*sunt formae quae per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae*» [169]. Como quiera que la forma en cuanto tal no es multiplicable, a no ser por medio de la materia, y los ángeles carecen de toda materia, para Sto. Tomás se deduce lógicamente la tesis de que todo individuo angélico constituye por sí solo una especie [170]. Otra es la situación con respecto a las almas humanas, que, a pesar de ser espirituales, no son sino substancias parciales específicas y, a consecuencia de su ordenación específica al cuerpo, son individualizadas por éste dentro del orden específico [171].

c) Nuestra cuestión se complica al tratar del principio de individuación del individuo corpóreo. Aquí fue donde estalló la gran controversia, que, en parte, dividió incluso a los tomistas. Nosotros no vamos a tratar de esquivar las dificultades. Más bien quisiéramos exponer al lector, en primer lugar, las dificultades principales, para resolverlas después de acuerdo con la doctrina que, a nuestro modo de ver, es la auténticamente tomista.

Las dificultades, y con ellas la confusión, comienzan con la terminología. Sto. Tomás pone el principio de individuación de las cosas materiales ora sencillamente en la «*materia signata*», ora en la materia dotada de sus determinadas dimensiones , por tanto, de su cantidad determinada: «*Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur*» [172]. Por este medio se ha de distinguir al hombre en general del individuo humano Sócrates [173]. Con esto parece poner la causa de la individuación en algo concreto-actual, y, por cierto, en algo eminentemente cuantitativo-accidental, mientras que el principio de individuación debiera, sin embargo, constituir al individuo como suprema substancia individual -*suppositum*-. Esta dificultad salta a la vista. Por lo demás, ya sea que como principio de individuación se considere la materia prima actual o la materia prima meramente potencial, en ambos

[167]«*Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit.*» «*De ente et essentia*», c. 5.
[168]Ib. y c. 6.
[169]I C.G., 21; *S. Th.*, III, 77, 2; «*De spirit. creat.*» a. 8; «*De natura mat.*», c. 1.
[170]«*In talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie.*» «*De ente et essentia*», c. 6; II C.G., 93; «*De spirit. creat.*» a. 8.
[171]II C.G., 94.
[172]«*De ente et essentia*», c. 2.
[173]Ib., c. 3.

casos surgen dificultades casi insuperables. Si se considera como principio de individuación a la materia actual, esta materia, precisamente porque ya es individual, necesita a su vez otro principio de individuación que la individualice a ella misma. Si como principio de individuación se considera a la materia prima que es pura potencia [174], nos encontramos con algo absolutamente indiferente, indeterminado y, por consiguiente, «*non signatum*», como causa de la *signatio*, de la individuación. La dificultad aumenta todavía si tenemos en cuenta que, según la doctrina tomista, por una parte únicamente la forma substancial actualiza a la materia prima [175], mientras que, por otra parte, se afirma que la forma misma no se individualiza hasta que no entra en «esta» o «aquella» materia [176]. Aquí parece suponerse la materia actual como causa de la individuación. Sabido es cuán fatal resultó para el tomismo posterior la afirmación de que la «*materia quantitate signata*» es el principio de individuación. Tal afirmación condujo a un doble principio de individuación, a un agregado, como dice Cayetano, de substancia y cantidad. Según los partidarios de esta teoría, la substancia confería al individuo la unidad interna, mientras que la cantidad le daba la distinción externa de todo lo demás [177]. Con esto se produjo en el principio de individuación tomista un desgarrón irreparable, que Suárez aprovechó todo cuanto pudo. El principio de individuación perdió, en parte, su carácter interno-substancial absolutamente necesario. Un mero accidente se convirtió en coprincipio individualizador de la substancia corpórea, más aún, del supuesto. Cómo habría que regular en este caso la relación de la cantidad a la forma substancial, de la cual, en realidad, recibió aquélla su primer ser actual, resulta un nuevo misterio. Así se fueron amontonando aquí dificultades y más dificultades, que ofrecieron a los enemigos puntos de ataque por todas partes y casi hicieron aparecer como imposible una solución satisfactoria.

No obstante, nosotros consideramos posible una solución y, por cierto, tomada de Sto. Tomás mismo, del cual vamos a citar aquí literalmente textos latinos, más abundantes, acaso, de lo que el lector quisiera.

Como postulado para la solución, hay que conceder necesariamente, según ya hemos puesto de relieve, que la esencia de la naturaleza corpórea no consta solamente de forma, sino de materia y forma. En la unión de ambas, la forma actualiza a la materia potencial y con esto da comienzo el ser actual del

[174] «*In lib. Boëthii, De Trinit.*», q. 4 a 2. «*Unde patet quod materia secundum se considerata non est principium diversitatis secundum species nec secundum numerum*». Idem «*De nat. mat. et dimensionibus*», c. I y c. 4.

[175] «*In Boëthii, De Trinit.*», ib.

[176] «*De ente et essentia*», c. 22: «*per formam, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid*». Ib., c. 5: «*forma donat esse materiae*».

[177] Vid. Cayetano, «*De ente et essentia*», q. 5, conclusio

supuesto corpóreo, en el cual, como en su total portador, se individualizan los accidentes. En la unión de materia y forma, según la concepción tomista, la forma actualizante debe encuadrar al ser corpóreo quiditativamente en una especie determinada -planta, animal-, es decir, le da un «ser algo», *aliquid.* La forma misma en sí y por sí no está individualizada; de lo contrario, sería simple y subsistente en sí, y esto se aplica también aquí a la esencia genérica del ser corpóreo como forma del mismo. Por consiguiente, la forma no llega a ser individual hasta que es recibida en ésta o en aquella materia: «*recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc*» [178]. De esta manera, la naturaleza corpórea deviene un «ser este algo», un «*hoc aliquid*» [179]. Esta es también la razón de que Sto. Tomás ponga el principio de individuación en la materia, y precisamente en una materia determinada de algún modo: «*materia signata*». Pero, ¿en qué sentido? Esta es la cuestión principal, que vamos a concretar ahora punto por punto.

1.- El principio de individuación tomista no se encuentra en una materia actual de cualquier manera. Sto. Tomás se dio ya buena cuenta de que todo el que pusiera la raíz misma de todo lo individual que tiene el *suppositum* en algo actual-individual cometería una *petitio principii.* Por eso, en el devenir de la cosa no considera ya la materia como algo incomunicable, sino como la primera raíz, el primer principio en que se apoya directamente la incomunicabilidad: «*materia... necessario erit primum principium esse incommunicabilis*» [180]. La materia es el primer fundamento del «*devenir suppositum*», como explica en el mismo pasaje. Con esto concuerda lo que dice en otro lugar: la materia contiene la razón del primer ser sujeto: «*illud quod tenet rationem primi subjecti est causa individuationis*» [181]. Esto recibe una interesante confirmación por medio de la manera de ser conocida que Sto. Tomás asigna a la materia en cuanto raíz de la individuación. La materia, en este sentido, no es directamente cognoscible -esto lo sería si fuera actual-, sino únicamente por medio del entendimiento raciocinante, que la concibe sin especie, en su ordenación y determinación a la especie: «*Materia autem cum tribus dimensionibus non est primum subjectum, sed secundum se et in natura, per quem modum non pertinet ad naturam speciei, sed prout est in acceptione intellectus, cujus est determinationem seu intentionem speciei percipere*» [182]. Como quiera que, según Sto. Tomás, ni la forma sola ni la materia sola son de suyo algo actual, sino que lo actual es la especie resultante de ambas en el supuesto, y como aquí se considera la materia, en cuanto raíz

[178] «*In lib. Boëthii, De Trinit.*», q. 4 a. 2; «*De ente et essentia*», c. 2.
[179] «*De princ. individ.*», c. 3.
[180] Ib.
[181] «*De nat. mat. et dimens.*», c. 1 (27, 489).
[182] Ib., 490.

de la individuación, sin especie, como algo que recibe de la especie su primera determinación, es evidente que no se trata de algo actual, sino meramente potencial, de una determinación potencial a la especie.

2.- El principio de individuación no está en la materia prima como tal.

Si la primera raíz de la individuación es algo meramente potencial, ¿no será dicha raíz la materia prima como tal? La respuesta de Sto. Tomás es negativa. Precisamente porque la materia prima es en sí absolutamente indeterminada e indiferenciada, no puede ser, en cuanto tal, raíz de lo diferenciado individualmente [183]. De aquí la frecuente y categórica declaración: «*materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata*» [184]. Contra Averroes, que atribuyó a las dimensiones espaciales en la materia prima un ser activo, escribió Sto. Tomás todo el opúsculo «*De natura materiae et dimensionibus*», en el que afirma reiteradamente: la materia prima es en sí absolutamente indiferente y, por tanto, *non signata* [185].

Todo lo que dejamos dicho nos obliga a establecer un tercer principio.

3.- El principio de individuación consiste en una determinada ordenación -*relatio*- trascendental de la materia prima, la cual, realizada, constituye al individuo.

La explicación de este principio nos fuerza a volver por un momento sobre el devenir substancial, la *generatio*, de la cosa natural corpórea, y, por cierto, en sentido tomista, según el cual toda mutación substancial, con exclusión de la pluralidad de las formas, se remonta a la materia prima [186]. En realidad, podemos distinguir aquí una doble función de la materia como principio de individuación, una función dinámica y otra estática.

α) La función dinámica

El orden dinámico considera el «devenir» de la cosa. Este orden lleva, por excelencia, implícita la «tendencia al fin», porque sin tendencia al fin no es posible el devenir. Por eso, en el devenir natural, como siempre, la causa final es la primera, porque ella, como causa de las causas, pone en actividad a la causa eficiente, la cual realiza la unión de materia y forma [187]. Fin de la naturaleza es la conservación de la especie de la esencia real como reflejo de las eternas ideas de Dios. Como quiera que la forma corpórea, a causa de su necesaria ordenación a la materia, no posee en sí y por sí ser permanente, sino

[183] «*Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi quod est distinguibilis*», «*Boëthii, de Trinit.*», q. 4 a. 2.

[184] «*De ente et essentia*», c. 2; «*De mat. et dimens.*», c. 1.

[185] Ib., c. 1 y capítulos siguientes.

[186] Ib., c. 2 y 3; quaest. disp. «*De Anima*», a. 9.

[187] «*De principiis naturae*» (27, 484).

que, sujeta a perpetuo cambio, sólo por medio de la generación y la muerte es y vuelve a dejar de ser en el individuo, su conservación, apetecida por la naturaleza, se apoya en los sucesivos individuos de la misma especie [188]. De esta manera, el individuo se convierte en fin próximo de la generación, siendo, por consiguiente, en cuanto fin, anterior a la forma misma, puesto que ésta solamente puede perdurar por medio de la individuación. Esto indica, evidentemente, que no es la forma, sino la materia, la que tiene que ser el principio de individuación, ya que la forma, por una parte, necesita ella misma de individuación y, por otra, es, en cuanto tal, lo que es común a los individuos de la misma especie y lo que perdura a través de los individuos. ¿Y la materia? ¿Cómo puede llegar a ser principio de individuación? Ni como actual de cualquiera manera, ni en virtud de su absoluta indiferencia puede la materia, según hemos dicho arriba, desempeñar esta función. Tanto la muerte de un individuo como la generación de otro, son procesos naturales largo tiempo preparados, en los cuales las más diversas alteraciones, externas e internas, cualitativas y cuantitativas, van debilitando el influjo de la forma sobre la materia actuada por ella y relajando la unión de ambas partes constitutivas, hasta que la forma, según dice Sto. Tomás, poco a poco y no sin influencia de la naturaleza como causa eficiente [189], va produciendo en la materia prima una disposición para un nuevo ser substancial, un nuevo individuo, que luego surge actualmente, cuando la causa eficiente hace pasar al acto a la materia totalmente dispuesta y proporcionada. Todo esto está de acuerdo con el proceso natural del devenir, de la generación y nutrición en el hombre y en el animal. En realidad, la misma *eductio formae de potentia materiae* no es otra cosa sino la última evolución de aquella materia dispuesta, una vez que ha llegado a su último grado de disposición, «*maxima propinquitas*», para la nueva forma substancial, que actualiza una nueva parte de la materia prima [190]. Sto. Tomás exige esta nueva ordenación y disposición de la materia prima, no sólo para toda generación [191], sino también para la generación del hombre [192], en la que, sin embargo, el alma, que es la forma, viene de otra parte; más aún, la exige incluso para la generación de Cristo

[188] I, 15, 1; I-II, 85, 6.

[189] «*Quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat; et ideo videmus quod statim, cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae.*» I-II, 113, 7; II *Sent.* d. 5, q. 2 a 1.

[190] «*De nat. mat. et dimens.*», c. 3 (27, 495); «*De spirit. creat.*» a. 3; II *Sent.* d. 5 q. 2 a. 1.

[191] IV *Sent.* d. 17 q. 1 a. 3; I-II, 85, 6.

[192] «*Unde primus terminus actionis physicae in generatione humana est dispositio sufficiens ad introductionem animae.*» «*De nat. mat.*», c. 1 (488).

como hombre [193].

Esta disposición da a la materia prima, que de suyo es indiferente, bajo el influjo de la naturaleza como causa eficiente, una determinada ordenación a este individuo determinado, que constará de esta forma y de esta materia *actualis*; más aún, esta disposición, esta ordenación de la materia al nuevo individuo, es fruto de la auténtica tendencia natural a recibir siempre, según la adecuada disposición de la materia, una nueva forma [194]. Esto hace posible la conservación de la especie en el cambio de la naturaleza corpórea [195]. Con esto queda ya también demostrado que, en este orden dinámico, la materia del nuevo individuo tiene que ser buscada como fin antes que la forma del mismo, puesto que la forma sólo adviene cuando la materia está ya dispuesta [196]. Y, puesto que a toda materia determinada tiene que corresponder una cantidad determinada de una manera o de otra, tenemos ya lógicamente en el orden natural dinámico-potencial una *materia quantitate signata* potencialmente determinada. Con esto queda resuelta otra dificultad apuntada antes: la nueva forma no adviene a una *materia signata* actualmente determinada, sino determinada sólo potencialmente [197].

Todavía una observación especial sobre la célebre ordenación o *relatio* de la materia prima al nuevo individuo cuantitativamente corpóreo. Como disposición para algo que ella puede llegar a ser, pero que todavía no es, no pasa, evidentemente, de ser meramente potencial, como la materia prima en sí. También su ordenación especial al nuevo individuo, la cual ha sido producida bajo un influjo causal-eficiente, se encuentra potencialmente en la materia prima misma, que puede llegar a serlo todo. Y puesto que, al mismo tiempo, va a servir de base para un nuevo ser substancial, con razón se la denominará una relación trascendental [198]. Así, pues, la mencionada disposición no es absolutamente nada más que una ordenación de la materia prima misma a un individuo, ordenación basada en la causalidad eficiente.

---

[193] III *Sent.* d. 3 q. 2 a. 2.

[194] Sto. Tomás llama a esta disposición, no sólo una *inclinatio materiae* (I-II, 85, 6), sino la necesaria, «*necessitans*», para la nueva forma. II *Sent.* d. 5 q. 2 a. 1.

[195] I-II, 85, 6.

[196] I-II, 113, 8 ad 2; «*Boëthii, De Trinit.*» q. 4 a. 2 ad 5. Según Sto. Tomás, hay, por consiguiente, una *signatio materiae* anterior a la forma, lo cual parece a Fuetscher incomprensible. «*Akt und Potenz*», p. 217.

Con lo dicho concuerda también lo que Sto. Tomás dice en «*De princ. individuationis*» (c. 3), lo cual ha servido de tropiezo para Rolan- Gosselin: «*essentia enim materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua; ratio enim materiae non est una et communis sicut sua essentia.*» Vid. Roland-Gosselin, O.P., «*Le De ente et essentia*», p. 133.

[197] «*De princ. individ.*», c. 3; «*Boëthii, De Trinit.*», q. 4 a. 2.

[198] *De spirit. creat.*, a. 3 ad 21.

Toda esta concepción es, naturalmente, incomprensible para todos aquellos que, siguiendo a Suárez, consideran a la materia como algo ya actual, y a la potencia pasiva como algo no real. Pero, en semejante teoría, queda sin explicación todo devenir substancial [199].

β) La función estática

Vamos a tratar aquí del individuo actuado, como realización práctica de aquella ordenación potencial de que acabamos de hablar, la cual es la raíz y, por tanto, el auténtico principio de individuación, mientras que aquí se trata de la misma individuación formal. En la individuación concreta se puede considerar especialmente la posición del todo, la de la forma, la de la materia y la de la esencia.

I.- El todo es, evidentemente, el individuo mismo como fin de la generación ya logrado [200]. Sólo en él existen realmente las partes, puesto que, de suyo, ni la materia ni la forma, entendidas aristotélicamente, tienen realidad. Sólo la poseen en un tercero, en el compuesto.

II.- La forma, producida por la causa eficiente y recibida en la materia prima potencialmente dispuesta, actualiza aquella parte de la materia prima con la ordenación potencial, propia de tal parte, a un individuo determinado. De este modo, aquella parte actualizada deviene una substancia actual, que participa en la constitución del nuevo individuo. Con esto, la materia prima de los aristotélicos se convierte, no sólo en un sujeto «en el cual» -*in quo*-, sino también en el sujeto «del cual» -*ex quo*- de la nueva substancia [201], lo cual negaron los platónicos y, junto con ellos, a mi juicio, los nominalistas y Suárez, porque atribuían ser actual a la materia prima y negaban la realidad de la potencia pasiva. Con esto tendría que volver a ponerse en tela de juicio el devenir substancial, puesto que, en este caso, la materia, como en Plotino, se convertiría en mero portador fenoménico de nuevas formas. Que en el orden actual la forma actuante es, *prioritate naturae*, anterior a la materia actuada como principio de individuación, resulta evidente.

III.- La materia y la individuación. Como quiera que la forma corpórea no es en sí y por sí individual, no recibe la individuación hasta que es asumida por una materia ya determinada potencialmente -*materia signata*-, lo cual sucede, en cuanto al tiempo, simultáneamente con la actuación de la materia.

---

[199] Vid. Fuetscher, «*Akt und Potenz*», p. 222. Por eso, para Fuetscher resulta completamente lógico el afirmar que toda *signatio* de la materia depende únicamente dela forma (223).

[200] *De nat. mat. et dimens.*, c. 2 (492).

[201] I *Phys.*, c. 9 (II, 260, 17). Sto. Tomás expresó el «*ex quo*» con gran fuerza, al decir, refiriéndose a la materia actuada: «*intrat in constitutionem rei*». *In I Phys.*, lect. 14 (22, 335).

Así, pues, en la individuación, cabe distinguir una doble *prioritas naturae.* La forma es anterior en la actuación, la materia lo es en la individuación. La forma o, en este caso, la esencia da al individuo el «ser algo»; la materia le da el «ser esto». Y en esto consiste precisamente el elemento esencial del ser individual en el orden actual. Ya en el primer momento de la generación se presenta la materia actuada como algo «separado», apartado de la materia prima, puesto que aquí tenemos ya una masa de materia actuada, determinada en sí, separada de toda otra materia, una masa que, sin embargo, de suyo es divisible en diversas partes materiales-substanciales, que sólo corresponden a esta materia y por eso constituyen a este individuo entre varios de la misma especie. De este elemento esencial, que se refiere a la materia como substancia, es de donde parte la ordenación entitativa, internamente necesaria, hacia el accidente «cantidad», necesario a la materia corpórea, es decir, hacia una determinada extensión espacial y temporal, la cual, ciertamente, no es por necesidad «ésta» -*quantitas terminata*-, pero sí «concreta» [202]. Así pudo decir Sto. Tomás: las dimensiones pertenecen necesariamente a la individuación, pero no son ellas el principio mismo de individuación, sino la materia como portadora substancial de las mismas [203]. Todo esto está conforme con las realidades fisiológicas. El hombre embrional y el hombre desarrollado son el mismo individuo, aunque, atendiendo a la figura y al tamaño, son muy diferentes. Estas continuas modificaciones externas no afectan en absoluto a la esencia de la individuación, como se ha afirmado erróneamente [204]. La esencia de la individuación está en la determinada distribución y disposición -*positio* [205]- substancial de la materia actual misma, la cual, puesto que toda substancia requiere sus accidentes peculiares, está, a su vez, ordenada entitativamente a una determinada extensión espacial, a una cantidad [206]. Esto es también lo que hace individual a la forma, a saber: el ser recibida en una materia que está ya determinada, puesto que está separada, y que se divide en determinadas partes [207], con lo cual la forma misma se hace materialmente «múltiple» en una especie.

IV.- Sabido es que los tomistas niegan toda distinción real entre la esencia individualizada y la individuación. Esto ha sido tachado de ilógico, puesto que el tomismo admite una distinción real entre materia y forma [208]. Esto

[202] *Boëthii, De Trinit.*, q. 4 a. 2.

[203] «*Dicendum quod dimensiones, cum sint acidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuae substantiae; sed materia, prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis.*» Ib. ad 2.

[204] Fuetscher, «*Akt und Potenz*», p. 219.

[205] Boëthii, ib. a. 3 ad 3; Quodl. I, a. 21 y 22 (15, 376 ss.).

[206] «*De ente et essentia*», c. 3; *De nat. mat. et dimens.*, c. 4; *S. Th.*, III, 77, 2.

[207] Boëthii, ib. a. 2 ad 4.

[208] Fuetscher, ib. 202-3. Siguiendo el paralelismo, los tomistas, según la opinión de

último es muy cierto, pero lo primero es insostenible. Según Sto. Tomás, la materia individualiza a la forma y, por medio de la forma, a toda la esencia, y, con ésta, a todas las propiedades específicas del individuo. De esta manera, la individuación no es realmente sino la esencia individualizada. ¿Cómo, pues, se ha de encontrar una distinción real entre dos que realmente son la misma cosa? Por el mismo motivo carece de fundamento la acusación que se hace al tomismo, diciendo que su principio de individuación sólo tiene en cuenta las propiedades cuantitativas del individuo, pero no la individuación real en sí ni las propiedades cualitativas [209]. Puesto que la materia individualiza a la forma y a toda la esencia, afecta a la individuación real en sí -*absolute*-, afecta también a las propiedades específicas cualitativas del individuo, las cuales dependen de la esencia, y explica, además, hasta cierto punto, las propiedades típicas y más o menos estables, que son peculiares del individuo y que se reducen a la diversa disposición de la materia en el momento de la generación. Mientras que las propiedades específicas son demostrables por medio de la abstracción, las individuales que se basan en realidades positivas y diversas en cada caso, nunca pueden ser objeto de una demostración.

Todo lo que hasta aquí llevamos dicho sobre las posiciones dinámica y estática del principio de individuación tomista nos da ya a entender que Sto. Tomás consideraba la materia como única raíz de la individuación. No obstante, y en atención a ciertas dificultades, vamos a discutir todavía este problema con más detalle.

4.- La materia es, según Sto. Tomás, el solo y único principio de individuación.

¿Admitió Sto. Tomás un doble principio de individuación: la materia como causa de la indivisibilidad interna del individuo y la cantidad como raíz de la limitación espacial externa del mismo? Plantear esta cuestión implicaba en épocas antiguas una declaración de guerra, y todavía existen hoy tomistas que le dan respuesta afirmativa.

Pero en una cosa se manifiestan concordes las opiniones de todos: si los dos opúsculos «*De principio individuationis*» y «*De natura materiae et dimensionibus*» son auténticos, Sto. Tomás consideraba a la materia como solo

---

Fuetscher, tendrían que admitir una distinción real. De ninguna manera. El paralelismo existe, sin duda, entre materia y forma, que, sin embargo, no son, ciertamente, lo mismo que esencia e individuación, en las cuales hay, en ambas, materia y forma. Según Fuetscher, también es culpable el paralelismo de que los tomistas no puedan admitir ninguna distinción substancial entre los individuos de la misma especie (248-249). No obstante, ya Cayetano, ciertamente paralelista, incluso a los ojos de Fuetscher, defendió en su época aquella distinción substancial, y por cierto, basándose en Sto. Tomás, como he demostrado arriba. Verdaderamente, tiene que haber algún fallo en la concepción fuetscheriana del paralelismo tomista.

[209] Vid. Fuetscher, «*Akt und Potenz*», p. 187, 189, 194, 224.

y único principio de individuación. Vamos a esbozar brevemente el contenido doctrinal de ambos opúsculos en lo que se refiere al principio de individuación. A la objeción: ¿cómo pueden la cantidad o las dimensiones espaciales, siendo accidentes, causar al individuo como substancia?, contesta Sto. Tomás categóricamente: las dimensiones cuantitativas no causan en absoluto al individuo; únicamente son, en el orden de nuestro conocimiento, un medio para conocer al individuo: «*non quod dimensiones causent individuum... sed quia per dimensiones demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium et inseparabile*» [210]. En ambos opúsculos declara Sto. Tomás expresamente: la materia sola es el principio de individuación [211]; no la materia en cuanto que está sujeta a las tres dimensiones, sino la materia en sí y en su naturaleza: «*Materia autem cum tribus dimensionibus non est primum subjectum, sed secundum se et in natura sua*» [212].

Este lenguaje empleado por Sto. Tomás en ambos opúsculos es tan claro e inequívoco, que fue uno de los motivos principales que indujeron al meritísimo Roland-Gosselin, O.P., a poner en duda la autenticidad de ambos, la cual había sido ya demostrada con pruebas manuscritas por Michelitsch y Grabmann [213]. Según él, esta concepción del principio de individuación se contradice con la posición del Aquinate en otras obras de autenticidad segura. En éstas consideró siempre a la cantidad como un segundo principio de individuación. En todas sus obras auténticas, desde las sentencias hasta la tercera parte de la *Summa Theologica*, defiende el principio de que la cantidad se individualiza a sí misma: «*que la quantité pure s'individuait elle-même*» [214].

Así, sin más, esta posición no nos parece, en realidad, evidente. Hay en Sto. Tomás expresiones que pudieron inducir a error. Sin esto, sería incomprensible la controversia que hubo más tarde. También habla Sto. Tomás en algún pasaje que otro de la cantidad como principio de individuación en

[210] *De nat. mat. et dimens.*, c. 1 (490).

[211] «*Et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis: materia enim sola est principium individuationis, quoad illud terminata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subjectum suum, quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari est hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadat sub sensu exteriori, est per quantitatem.*» «*De princ. indiv.*», c. 3 (27, 467).

[212] *De nat. mat. et dimens.*, c. 1 (490).

[213] Grabmann, «*Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*», Münster, 1920, Beitr. Bäumker, t. 22, p. 187; Grabmann, «*DieWerke des hl. Thomas v. Aquin*», 2ªed., 1931, p. 303 ss. Grabmann sostiene en esta última obra el mismo punto de vista de la anterior, y con razón.

[214] «*Le "De ente et essencia" de Saint Thomas d'Aquin*». Saulchoir, Kain, 1926, p. 131. Vid. supra.

sentido derivado en cuanto que, como raíz de las dimensiones, individualiza a los demás accidentes [215]. Luego, en cambio, dice que sólo en cierto sentido es principio de individuación, «*aliquo modo individuationis principium*», y la opone a la materia como *primum principium individuationis*, y esto lo hace en la última parte de la Suma Teológica [216]. Aquí sólo citaremos fuentes de autenticidad indiscutida.

La cuestión principal es la siguiente: ¿Atribuyó Sto. Tomás alguna vez a la cantidad en sí, paralelamente a la materia e independientemente de ella, el carácter de un segundo principio de individuación autónomo? Esto lo negamos con la mayor decisión, ya por el mismo hecho de que con frecuencia afirma que sólo la materia es el principio de individuación [217]. Pero ¿no atribuyó a la cantidad una autoindividuación independiente? [218]. Este es el principal argumento de los adversarios. Nosotros nos atrevemos a contestar: en toda la producción auténtica del Aquinate no hay un solo pasaje en que se atribuya a la cantidad una autoindividuación independiente de la materia. Afirmar tal cosa es debido a un pleno desconocimiento de la doctrina del Aquinate. Sto. Tomás enseña únicamente: los accidentes ordinarios no se individualizan *per se*, sino solamente en la cantidad como accidente fundamental de la substancia; la cantidad, en cambio, no recibe la individuación en otro accidente, sino *per se*, pero de la materia, «*ex materia individuata*» [219]. Y expone exactamente la misma doctrina todavía en la última parte de la Suma Teológica, al tratar de los accidentes eucarísticos [220]. Con esto se viene abajo el apoyo principal de la cantidad como segundo principio de individuación.

Añadiremos todavía: Sto. Tomás reduce toda la actuación y el ser individualizante de la cantidad a la materia como raíz de la misma. Con Aristóteles, pone de relieve la imposibilidad de que los accidentes sean causas de una substancia [221], y precisamente por esto no son las dimensiones espaciales mismas principio de individuación, sino la materia misma, en la cual ya están previstas aquellas dimensiones: «*per dimensiones... praeintellectas in materia*» [222]. Sí, afirma Sto. Tomás -de acuerdo con lo que arriba dijimos-, aquellas di-

[215] IV C.G., 65; II, 92 y 93, II, 40.
[216] *S. Th.*, III, 77, 2.
[217] I, 75, 4.
[218] También Fuetscher ha interpretado en este sentido la individuación tomista. «*Akt und Potenz*», p. 208, 210, 217, 231.
[219] *Boëthii, De Trinit.*, q. 4 a. 2 y ad 3.
[220] «*Prima dispositio est quantitas dimensiva... et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva.*» III, 77, 2.
[221] Ib. ad 5.
[222] Ib. ad 4.

mensiones estaban ya previstas en la materia misma antes de que la materia poseyera la forma. Este es, según Sto. Tomás, el sentido de la fórmula: la materia *quantitate signata* es el principio de individuación [223]. Evidentemente, la materia es para Sto. Tomás el único principio de individuación.

Muy interesante para nuestra cuestión es la posición de Cayetano frente a la misma. Primeramente, en el Comentario al *De ente et essentia*, había formulado el principio de individuación tomista de la siguiente manera: «*Materia in potentia ad quantitatem*». En el Comentario a la *Summa Theologica* retracta la fórmula como no auténticamente tomista, basándose en el hecho de que la cantidad no es más que una propiedad -*proprium*- de la materia. Por consiguiente, la «*potentia ad quantitatem*» tampoco es más que un accidente. Por tanto, tiene que ser la materia misma en su naturaleza la auténtica raíz de la individuación. El testimonio de un conocedor de Sto. Tomás, tal como Cayetano, es muy valioso en orden a lo que venimos diciendo.

Así, pues, según Sto. Tomás, el principio de individuación del ser corpóreo consiste en una ordenación -*relatio, dispositio*- potencial-trascendental de la materia prima, la cual, realizada por la forma, constituye un individuo cerrado en sí y limitado hacia fuera espacial y temporalmente.

III.- Fundamentación del principio de individuación tomista

En la fundamentación del principio de individuación tomista podemos ser breves. Nuestras explicaciones sobre el concepto del mismo contestan ya a las objeciones principales que pueden oponérsele, y, por tanto, tendríamos que incluirlas también en una defensa eficaz del mismo, sobre todo porque siempre parten de la actuación efectiva de la naturaleza.

En realidad, las pruebas de Sto. Tomás en favor de su principio de individuación se reducen a dos argumentos principales: uno noético y otro cosmológico.

I.- La prueba noética radica, como su denominación lo da a entender, en la teoría aristotélico-tomista del conocimiento; dicho con más exactitud: en la teoría aristotélica de la abstracción. Este argumento se basa en una tesis anteriormente discutida [224], la cual, a su vez, radica en dos realidades: la primera: el ser individual en cuanto tal nos es desconocido; la otra: la causa de éste no está ni en su forma como tal ni en su esencia como tal, que consta

[223] «*Per materiam autem sub certis dimensionibus non intelligo, ut olim exposui in comment. De ente et essentia, materiam cum potentia ad quantitatem: quoniam potentia illa... est in genere quantitatis... Sed intelligo materiam distincstam numero non ut subjectum quantitatis, sed ut prius natura ipsius fundamentum, radix et causa.*» «*Comm. in S. Th.*», ad I, q. 29 a. 1.

[224] Vid. supra.

de *materia communis* y *forma communis* [225], ni siquiera en la singularidad como tal [226], sino únicamente en la materia determinada -*materia signata*-; por consiguiente, es esta última el principio de individuación [227].

II.- En la demostración cosmológica está indudablemente el argumento principal, puesto que este argumento considera la cuestión a la luz de los constitutivos cosmológicos -materia y forma-. Desde este punto de vista, la solución de la cuestión planteada es en los seres corpóreos incomparablemente más complicada que en Dios y en el ángel, que no tienen ningún «devenir» -*generatio*-, de manera que en ellos sólo se puede buscar la razón de la individuación, mientras que en el individuo corpóreo se da indiscutiblemente un «devenir», para el cual los tomistas requieren una auténtica causa constitutiva de la individuación. Y esto en oposición a los nominalistas y a Suárez, que sientan un único principio, válido, según ellos, para Dios, para el ángel y para los seres corpóreos: toda cosa individua se individualiza por sí misma. De esta manera surgen aquí lógicamente dos cuestiones: ¿Requiere el ser corpóreo para su individuación una causa propia? Si es así, ¿cuál es esta causa? Para nosotros tiene la cuestión primera, que algunos dejan a un lado, importancia fundamental.

a) El individuo material requiere necesariamente para su individuación una causa propia.

Naturalmente, no se trata aquí de la «causa eficiente», sino de una causa constitutiva. Sobre esto están todos de acuerdo.

La simplificación de cuestiones complicadas de suyo es, con frecuencia, una deformación de las mismas. Desde Durando, pasando por Ockham, hasta Suárez inclusive, tuvo validez el axioma: todo ser individual es individual por sí mismo, incluso el material, sin necesidad de una causa de la individuación. Esta teoría, que en apariencia simplifica maravillosamente nuestro problema, llegó a ser incluso motivo de orgullo. En virtud de ella, Dios, los ángeles y los seres corpóreos coincidían en una misma razón de la individuación. ¿Era ésta una auténtica simplificación del problema o más bien una deformación del mismo?

Sto. Tomás se manifestó, ciertamente, contrario a esta tesis, al distinguir, como arriba hemos expuesto, entre Dios, el ángel y la cosa material. A nuestro parecer, la solución propuesta por Suárez no respeta ni la diversidad de las cosas ni el devenir del individuo material, y, además, destruye lo que debiera ser el fin de la solución.

1.- En realidad, es para todos evidente que la razón de la unidad e inco-

[225] I, 84, 7; I, 86, 1; «*De ente et essentia*», c. 2.

[226] «*De Anima*», a. 20.

[227] «*De ente et essentia*», c. 2; vid. Glossner, «*Das Princip. d. Indiv.*», página 16 ss, 66 ss.

municabilidad -*incommunicabilitas*- individuales no puede ser la misma en la divinidad, absolutamente una, y en el ángel, que ya es un ser creado, y, sobre todo, en el ser corpóreo, que se compone de partes materiales extensas espacial y temporalmente. La diversidad de las cosas requiere imperiosamente otra solución. La objeción de los adversarios: también nuestro principio de individuación es diverso, puesto que la *entitas* en Dios, en los ángeles y en los seres corpóreos también para nosotros es diversa, está muy lejos de resolver la dificultad. Pues, en tal caso, tiene que ser diversa precisamente la razón de la individuación, y entonces nos encontramos nuevamente en el terreno tomista.

2.- Además, todos conceden y tiene que conceder que el individuo corpóreo es el resultado de una *γενεσις*, de un devenir, de una generación por cierto substancial. Ahora bien: este devenir substancial es la causa y, por cierto, una causa constitutiva de lo generado, es decir, del individuo. Por consiguiente, quien afirme que el individuo material se constituye como tal individuo por sí mismo y, por tanto, sin causa, niega e ignora directamente el devenir. Este pensamiento sólo adquiere todo su valor ilustrativo si admitimos, y Fuetscher está en esto de acuerdo con nosotros, que entre los individuos de la misma especie hay una distinción substancial, que, a su vez, supone lógicamente un devenir substancialmente diverso, y, por cierto, como causa constitutiva, puesto que lo substancialmente diverso está, ciertamente, en el plano de la causa constitutiva.

3.- La solución suareziana-nominalista destruye, por último, el fin de la solución. Lo que ambos bandos explican y quieren demostrar aquí es, en definitiva, lo siguiente: cómo es posible en las cosas materiales una multiplicidad de individuos dentro de la misma especie.

Pues bien: si en todo ser corpóreo la esencia individuada -*species*- se individualiza por sí misma -*per seipsam*-, también será numérica por sí misma y, de ser así, excluirá por sí misma toda multiplicación = universalidad, como sucede en Dios. Y, de ser así, quedará suprimida precisamente toda multiplicidad de los individuos dentro de la misma especie, puesto que la esencia no podrá estar en muchos. Cae precisamente lo que se quería explicar y demostrar. De esta manera llegamos nuevamente a la destrucción del *universale in re*, tesis fundamental de la metafísica, que siempre han negado los nominalistas; destrucción a la que llevará con una lógica férrea, como ha dicho Gredt muy acertadamente [228], el antiparalelismo de Suárez y su principio de individuación. Tanto la diversidad de las cosas como el devenir de los seres naturales y el *universale in re*, exigen, por consiguiente, una causa propia, constitutiva de la individuación de las cosas materiales.

[228] «*Elementa phil.*» n. 388. Vid. también De María, S.J., «*Comp. Ontol.*», P. II, q. 2.

b) La *materia signata* como principio de individuación de las cosas materiales.

Después de todo lo que llevamos dicho podemos permitirnos aquí ser breves. Pero todavía queremos plantear la cuestión siguiente: ¿la *materia signata* hace posible la explicación de la multiplicidad de los individuos dentro de la misma especie?

Así, pues, aquí damos por supuesto, como una realidad, la multiplicidad de los individuos materiales de una misma especie. Quien no vea esta multiplicidad no tiene remedio y tendrá que renunciar, en definitiva, al conocimiento real del mundo corpóreo. El Cardenal Mercier, el valiente defensor del principio de individuación tomista, denominó al individuo corpóreo: «*l'essence spécifique individualisée*», la esencia individualizada [229]. Esto no es sino lo que nosotros hemos expresado por medio del «ser este algo» del individuo corpóreo. Pero en esto van ya incluidos dos elementos diversos: la esencia y su individualización o la inmanencia de la misma esencia en una pluralidad de individuos. Mas con esto se indica ya que la causa y raíz de la individuación no puede estar en la esencia misma, y esto por varias razones. En primer lugar, porque, por una parte, lo individual corresponde a uno solo, que interna y externamente es distinto de todos los demás, mientras que la especie o esencia corresponde precisamente a una pluralidad de individuos. En segundo término, esto se deduce también claramente de las partes integrantes de la esencia específica corpórea, que consta de materia y forma. Por sí y en sí, es decir, en sentido metafísico, ambas partes integrantes, tanto la forma [230] como la materia [231], son atribuibles -*communes*- a muchos, y precisamente por eso es también la esencia resultante de materia y forma, comunicable a muchos, es decir, *communis* [232]. Sólo partiendo de este supuesto, es posible una definición del ser corpóreo en general [233]. Según esto, la individuación y, por tanto, el principio de individuación, está, de suyo, fuera de toda forma y fuera de toda esencia. Sólo se añade como un *accidens logicum* [234], como la existencia misma. Mas, precisamente con esto, se hace posible y se garantiza la unidad específica de muchos individuos materiales, y la esencia que se incluye en el individuo es permanentemente la causa y la fuente de todas las propiedades y actividades genéricas y específicas que corresponden a todos

[229] *Ontologie*, P. I, §6 (1902), p. 70.

[230] «*De princip. individuat.*», c. 3 (27, 467). «*De ente et essentia*», c. 4.

[231] «*Materia de sui natura communis est sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse, unde haec communitas sua potest impedire ipsam ne sit principium individuationis.*» «*De ente et essentia*», c. 4.

[232] Ib.

[233] Ib., c. 2.

[234] «*De ente et essentia*», c. 2.

los individuos de la misma especie y a los distinguen de todos los demás de otra especie cualquiera.

¿Explica el principio de individuación tomista también la multiplicidad de los individuos dentro de una misma especie? Si el principio de individuación no puede encontrarse ni en la forma, como tal, ni en la esencia, como forma de la cosa, tiene que estar de algún modo en la materia. Esto es lógico, y, además, se apoya en realidades. Nunca se dará a nuestro problema una solución satisfactoria, como no sea basándose en la grandiosa actuación de la Naturaleza, ordenada sabiamente por el Creador. En esta actuación, y, por tanto, sobre realidades, se apoya la solución tomista del problema de la individuación. La Naturaleza persigue fines, y no los persigue a saltos, sino preparando el terreno y trabajando gradualmente. Como quiera que no puede conservar la especie material, sino por medio de los individuos, en sus tendencias se dirige siempre, ante todo, al individuo. De hecho, y ésta es nuevamente una realidad, produce siempre algo individual, a pesar de que cada agente particular ejerce su actividad según su esencia; pero ningún agente produce individualmente lo que él mismo individualmente es [235]. Esto es maravilloso. Pero, además, nos indica cómo el fin próximo de la Naturaleza es siempre el individuo, y, sólo a través de él, la especie: La Naturaleza prepara y planea cada individuo, antes de que exista, por medio de la célebre disposición de la materia prima, que prevé y pretende al individuo futuro con su materia determinada, ordenada de suyo a partes materiales, determinadas y substanciales, y a la cual sigue, como *accidens proprium*, una determinada extensión espacial-temporal -cantidad-, que será variablemente diversa, pero siempre «está». Ésta es, en términos tomistas, la *materia quantitate signata* en el plan de la Naturaleza, en la cual debe ser recibida la nueva forma, a la cual, en último término, está todo subordinado, puesto que la especie es fin principal. Según este plan dinámico-potencial de la Naturaleza, tiene lugar, por fin, la generación actual del nuevo individuo en el momento en que perece la forma anterior; en esta generación la forma comunicable en sí -*communis*-, como dice Sto. Tomás, al ser recibida en esta determinada masa de materia y por medio de esta materia, es ella misma materialmente separada, multiplicada y diversificada de la esencia en toda otra materia de otro individuo de la misma especie. De esta manera ella misma es individualizada *ratione materiae*, es decir, se hace «ésta», y conserva de este modo, como individuo cerrado frente a todo otro individuo, la extensión espacial-temporal, que le es exclusivamente propia; variable, es cierto, pero siempre de su propiedad exclusiva [236]. De esta manera cumple el principio de individuación tomista

[235] I, 33, 2 ad 4; I, 100, 1; I-II, 81, 2.

[236] «*Diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. Nulla enim forma inquan-*

su doble función. Da al individuo su absoluta e indivisible conclusión interna y lo delimita hacia fuera frente a todos los demás individuos de la misma especie, y ambas cosas, en virtud de una causa substancial, de la materia determinada -*materia signata*-, en la cual ha sido recibido el «ser algo», la esencia, la cual, con sus partes materiales-substanciales, es y tiene que ser raíz de una cantidad determinada. De este modo el principio de individuación tomista sirve también de base a la multiplicidad de los individuos de una misma especie.

Evidentemente, esta solución tomista del problema, a pesar de estar basada eminentemente en el efectivo devenir natural, o, pudiéramos decir, en la más fundamental apetencia final de la Naturaleza, y, por consiguiente, en su vida: generación, desarrollo y muerte, es absolutamente inadmisible para todos aquellos que, como los singularistas de todos los tiempos, sólo admiten el ser real-actual, y, por consiguiente, atribuyen ser actual también a la materia prima en sí y a la forma por sí y a la esencia en sí y por sí; para todos aquellos que, en otras palabras, niegan la potencialidad real como postulado del devenir. Pero quien acepte esta tesis fundamental de los singularistas tendrá que renunciar científicamente, como antes hemos observado ya muchas veces, al devenir substancial y a la multiplicidad substancial de las cosas y con ello a la posibilidad de toda ciencia humana. Así nos encontraremos de nuevo frente a la tremenda dificultad de la época heráclito-eleática. En sus más profundas conexiones, la solución del problema discutido depende también de la distinción real entre esencia y existencia, porque si la esencia corpórea en sí no está en potencia para la existencia, no puede devenir una en la multiplicidad de diversos individuos. Aquí se presenta, una vez más, ante nosotros la doctrina del acto y la potencia en su gigantesca importancia.

---

tum hujusmodi est haec ex seipsa... Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia. Sed, cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc.» Boëthii, De Trinit., q. 4 a. 2.